ZNAK

MIESIĘCZNIK

JAN PARANDOWSKI: GDZIE CHRYSTUS JEST RZYMIANINEM □ **KS. KAROL WOJTYŁA:** O HUMANIZMIE ŚW. JANA OD KRZYŻA □ **TADEUSZ GRABOWSKI:** WPŁYW KOŚCIOŁA NA ROZWÓJ STAROŻYTNEJ LITERATURY WE FRANCJI □ **ANTONI GOŁUBIEW:** DLACZEGO JESTEM KATOLIKIEM?

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

KRAKÓW

STYCZEŃ — LUTY 1951

27

REDAGUJE ZESPÓŁ

Członkowie zespołu: **Antoni Gołubiew, Hanna Malewska, Stefania Skwarczyńska, Stanisław Stomma, Stefan Świeżawski, Jerzy Turowicz, Jerzy Zawieyski**

ADRES REDAKCJI:

Kraków, ul. Sobieskiego 3, III p., m. 8. Tel. 598—46

ADMINISTRACJA: **Kraków, Wiślna 12, tel. 576-40**

GODZINY PRZYJĘĆ REDAKCJI:

Codziennie od godz. 12—13.

ADMINISTRACJA: **codziennie od 9—13**

CENA ZESZYTU W SPRZEDAŻY — 4.50 ZŁ

W PRENUMERACIE — 4.20 ZŁ

M—2—10186

DRUKARNIA PRASOWA W KRAKOWIE, PRZEDSIĘBIORSTWO PAŃSTWOWE, KRAKÓW, UL. WIELOPOLE 1.

ZNAK

MIESIĘCZNIK

ROK VI STYCZEŃ — LUTY 1951 NR 1 (27)

JAN PARANDOWSKI

GDZIE CHRYSTUS JEST RZYMIANINEM

Rzym nie miał gotyckiego średniowiecza. Zaledwie jeden kościół, S-ta Maria sopra Minerva , wspiera się na gotyckich sklepieniach i zaledwie parę okien w starych domach wygląda spod ostrych łuków. Rzym był znacznie dłużej od wszystkich miast starożytny i bardzo wcześnie stał się nowożytnym, a i wtedy raczej powrócił do antyku. Chrześcijaństwo rosło tu i rozwijało się wśród niezliczonych dóbr pogaństwa.

Dwa tak różne strumienie miały często wspólne łożyska. Lecz wspaniały palimpsest, jakim na karcie Rzymu narosły splątane ze sobą zabytki wszystkich epok, mówi bardzo niewiele o walkach i podbojach; dzieje triumfu chrześcijaństwa mają raczej znamiona bezbolesnego przejścia z okresu, który się skończył, w okres, który miał nadejść. Legendą się wydają opowiadania o burzeniu starych świątyń i niszczeniu posągów.

Na odwiecznych cmentarzach pierwsi wyznawcy Chrystusa spokojnie się kładli obok ostatnich czcicieli Jowisza. I jednym i drugim ci sami kamieniarze wykuwali sarkofagi, zmieniając tylko niektóre motywy. Zdarza się nieraz, że tam, gdzie niema stosownego napisu, z samych płaskorzeźb trudno odgadnąć, czy

grobowiec był chrześcijański, czy pogański. Nie brak bowiem i nagich figur: Daniela lub Jonasza przedstawiały pierwsze wieki chrześcijańskie w bohaterskiej nagości.

Zdawałoby się, że im bliżej czasów męczeńskich, tym jaskrawsze będą wyobrażenia tortur i kaźni, tym silniejsze oskarżenie pogańskiego gwałtu. Dzieje się wprost przeciwnie. Pierwsze koła nabijane gwoździmi i ruszty rozżarzone pojawiają się około wieku XIV, a ociekające krwią obrazy Pomarancia w S-to Stefano Rotondo obudziłyby zgrozę w duszach tych nieznanych mistrzów, co wielobarwnymi kamykami lub prostym pędzlem głosili chwałę Bożą na ścianach bazyliki od IV do IX w.

Freski i mozaiki pierwszych kościołów wyrażają triumf chrześcijaństwa w obrazach pełnych dostojeństwa, spokoju i pogody. Nawet ukrzyżowanie bywa oddane, jakby z chęcią usunięcia z naszych oczu zbyt bolesnego widoku. Na ścianie S-ta Maria Antiqua wyobrażono Chrystusa na krzyżu w błękitnej tunice, spadającej do kostek, bez bólu w twarzy, z oczyma szeroko otwartymi, bo jest to Pan życia i zmartwychwstania. A w S-to Stefano Rotondo, tuż obok straszliwych malowideł Pomarancia, stara mozaika ukazuje krzyż, zupełnie pusty, niby sam symbol Golgoty, a na jego szczycie medalion z popiersiem błogosławiącego Zbawiciela.

Sceny męczeństwa pojawiają się bardzo rzadko, a jeśli są — to podobne do fresku w podziemiach kościoła S-ta Maria in via Latina. Jest to scena śmierci św. Jana i Pawła, dwóch obywateli rzymskich z końca IV wieku. Obaj święci klęczą przed słupkiem, na którym kat ma dokonać ścięcia. Obaj mają oczy przewiązane chustką. Z tego samego ducha wyrosła jedna z najosobliwszych opowieści hagiograficznych „De quattuor coronatis", z czasów Dioklecjana, gdzie powściągliwość, trzeźwość nieomal prawnicza łączy się z fachową znajomością środowiska — pracy w kamieniołomach — i gdzie zachowanie się wyznawców, ich stanowczość, wreszcie śmierć za wiarę przedstawiono z rzetelnością i prawdą, nie podważoną ani jednym przesadnym słowem.

Triumfujące chrześcijaństwo prędko zapomniało krzywd i jego pożegnanie z odchodzącym w przeszłość pogaństwem było pełne przebaczenia. Ci, którzy sądzą, że chrześcijaństwo żyło trwogą przed widmem antycznego świata, chyba nigdy nie uczyli się dziejów Kościoła z zabytków Rzymu. Żadna bowiem klątwa nie oddziela tych dwóch światów, które do dziś nie mogą się rozłączyć.

Kościoły otoczone najpiękniejszą tradycją mieszczą się w starych rzymskich murach. S-ta Maria Antiqua na Forum Romanum, która już sama jest ruiną, — poświęciła imieniem Najśw. Marii Panny parę sal pałaców cesarskich, a jej spadkobierczyni S-ta Francesca Romana, o kilkadziesiąt kroków dalej, wbudowała się w potężne ściany świątyni Wenery i Romy. Tuż obok kościół San Lorenzo in Miranda zachował kształt świątyni Faustyny, nie uroniwszy ani jednej z kolumn, na których czytać można ostrym rylcem wycięte napisy zarówno ostatnich pogan, jak i późniejszych chrześcijan. W podziemiach św. Klemensa jest sanktuarium Mitry, a u św. Cecylii, u św. Jana i Pawła, u św. Chryzogona snują się po ścianach obok fresków chrześcijańskich resztki malowideł rzymskich, pełne kwiatków i wesołych bożków.

Nie ma chyba ani jednego starego kościoła, którego stropu nie dźwigałyby kolumny czy to należące do poprzedniego gmachu czy przyniesione skadinąd. W S-ta Maria in Aracoeli jest słup granitowy z napisem: ex cubiculo Augustorum, co miałoby znaczyć, że stał niegdyś w jakiejś cesarskiej sypialni. Chrześcijaństwo bowiem objęło cały dobytek antycznego świata, jak sobie należne dziedzictwo.

Widziałem chrzcielnice przerobione z sarkofagów, ołtarze z wanien granitowych, trony biskupie, które były marmurowymi fotelami w dawnych termach. Do bazyliki św. Jana Lateraneńskiego prowadzą drzwi, co zamykały ongi senat rzymski. A obok battistero jest jeszcze osobliwszy legat starożytności: podwoje z bronzu wzięte podobno z termów Karakalli. Gdy się je ruszy z zawiasów zaczynają wygrywać jakby pieśń poważną, groźną, surową, — drzwi cudowne, które Dante opisuje u wejścia do czyśćca.

Kościelny oczekując paru lir dla każdego z turystów powtarza tę niespodziankę starego szlachetnego metalu, jego poprzednik w czasach Dantego, w jubileuszowym roku 1300 tak samo postępował i poeta florencki zachował w pamięci ten dźwięk szczególny, aby mu zapewnić nieśmiertelność w tych strofach:

> *Ukuta z twardej i brzęczącej spiży*
> *Na swoich czopach wykręcona cała*
> *Obróciła się tarcza świętych dźwierzy.*

Słuchem pobiegłem w nowe regiony
Te Deum brzmiało za bramy okolem
W głosach zmieszanych z muzycznymi tony.

Takie wrażenie w me zmysły przejąłem
Z owej muzyki jak to na przemiany,
Gdy z organami śpiew się złączy społem,
To śpiew góruje, to znowu organy.

To poetyckie świadectwo zostanie, gdy już przyszłe pokolenia przez jakąś odmianę w drzwiach Battistero, nie będą mogły słyszeć ich grania.

Za marmurami i brązami weszli do kościołów i sami bogowie. Oto w Santa Croce in Gerusalemme w najdawniejszej części kościoła, w kaplicy ciasnej i niskiej, na ołtarzu, mającym pod sobą ziemię przywiezioną z Kalwarii, stoi posąg św. Heleny. Ktoś, co nie zna jego historii, patrząc na tę małą głowę o melancholijnej twarzy, na ręce drobne, ciche, zbyt słabe dla tak wielkiego krzyża, które dźwigają, ręce stworzone do rozdawania jałmużny i ocierania łez, nie może pojąć, jaki przypadek połączył je ze wspaniałym, bujnie rozrosłym torsem, ledwo przykrytym cienką przejrzystą szatą. Tymczasem tu się dokonała metamorfoza najdziwniejsza. Tors znaleziony w ruinach Ostii należał do posągu Junony. Przez dodanie brakujących rąk i głowy uczyniono z niego statuę św. Heleny. W podobny sposób św. Grzegorz z Nazjansu wplątał w swój poemat o Chrystusie całe ustępy z „Bakchantek" Eurypidesa.

Stare formy piękna wypełniały się nową treścią. Zwiedzający Pompeje lub sale pompejańskie w Muzeum Narodowym w Neapolu, zadziwi się tym nieprzeliczonym rzeszom amorków, które z wdziękiem małych rozbawionych dzieci na malowidłach ściennych oddają się pracom i zabawom dorosłych: łowią ryby na wędkę, urządzają wyścigi, krzątają się w sklepie jubilerskim, zbierają winogrona w winnicach. Ten uśmiech ostatnich czasów antycznego świata powtórzył się raz jeszcze w cudnych bladoniebieskich mozaikach kościoła św. Konstancji na via Nomentana. Kwitnie na nich prawdziwa winnica pańska, w której pracują owe amorki chrześcijaństwa, polotne duchy obłoków wiosennych, małe aniołki; zbierają z krzewów kiście winogron, wydeptują w tłoczniach sok winny, prowadzą ładowne wozy ciągnione przez woły.

Od św. Konstancji, leżącej za miastem, do św. Pudencjany przy via Urbana, która biegnie śladami dawnego vicus patricius, jest droga daleka dla nóg, ale bliska dla myśli. Należy ją odbyć w tym samym dniu. Kościołek św. Pudencjany został na uboczu od życia, ulice biegną ponad nim, a biedne cegły jego murów i połupana dachówka pokrycia wsuwają się cicho i nieśmiało w sąsiedztwo okolicznych domów, tak że ta chatynka Boża wygląda jak staruszka, przysiadła nieopodal wspaniałych schodów S-ta Maria Maggiore. Jest to, zdaje się, najstarszy kościół rzymski, prawdziwa ampułka krwi męczenników, posadami sięgający czasów Nerona, kiedy był domem Pudensów. W absydzie głównego ołtarza są mozaiki z IV wieku. Układano je gdzieś niedługo po triumfie Konstantyna. Przedstawiają Chrystusa wśród apostołów.

Gdyby nie miejsce, w którym się znajdują i gdyby nie symbole chrześcijańskie, które je oznaczają, widzielibyśmy w tych postaciach raczej Jowisza, królującego nad senatem rzymskim. Chrystus na wysokim tronie ma czoło „chmurozbiórcy", ocienione kędziorami długich włosów, twarz ujętą w czarną wspaniałą brodę, i wielkie jasne oczy, ogarniające kościół szerokim spojrzeniem. U Jego stóp poważni apostołowie kryją się w fałdach białych tog senatorskich, obrzeżonych szlakiem purpury. Ten obraz mówi o czasach, kiedy na Palatynie zamieszkali papieże, a na Forum Romanum, w miejscu prastarego comitium odbywały się wybory biskupów. To jest ów Rzym, o którym Dante mówił: Questa Roma onde Cristo e Romano.

JAN PARANDOWSKI

KS. KAROL WOJTYŁA

O HUMANIZMIE św. JANA OD KRZYŻA

1. Stopnie doświadczenia

Chodzi o zagadnienie, które tworzy w dużej mierze samą osnowę życia. Takim jest niewątpliwie sprawa wnętrza ludzkiego i wszystkich jego możliwości. Pojawia się ona w wielu ujęciach, służy za punkt wyjścia dla różnych humanizmów. Nic dziwnego, przecież między konkretnym przebiegiem życia ludzkiego uchwyconego od strony zjawiskowej a abstrakcyjnym pojęciem ludzkiej istoty przeskakują bez ustanku jakby iskry przeżyć, refleksji i doznań. W nich wszystkich człowiek wciąż odkrywa siebie dla siebie, a odkrywa nie tylko jako zjawisko i konkret, ale również jako przedmiotowy zespół i zasób możliwości, sił i uzdolnień właściwych w ogóle człowieczeństwu. Na tym ostatnim odcinku wypracowuje sobie stopniowo coraz pełniejsze widzenie swej ludzkiej istoty. Obcowanie z innymi ludźmi również szlifuje surową zrazu bryłę naszych pojęć o człowieku, sprawdzając równocześnie ciągle ich przedmiotową treść. widać stąd zaraz, że podstawa naszych sądów o człowieku i o człowieczeństwie jest bardzo bliska i bardzo doświadczalna. Niemniej żyjemy w epoce, w której mówi się o człowieku jako istocie nieznanej. Istota nieznana, a zatem do odkrycia. Takie postawienie sprawy jest następstwem przyjętej metody dociekań. Zdajemy się zrzekać w tej dziedzinie nawet zrębu zasadniczych założeń. Obowiązuje obserwacja, drobiazgowy wgląd, doświadczenie. W następstwie tak określonej metody badań człowiek ukrył się sobie ze swą istotą i jej podstawowym złożeniem. Badania doświadczalne muszą go odkryć w nowy sposób, aby zadośćuczynić przyjętej metodzie. Muszą go odkryć dokładniej

i pełniej. Na tę zasadę należy się zgodzić. Jeśli ktoś twierdzi, że nie wolno zbyt pochopnie abstrahować i uogólniać w kierunku czystego pojęcia człowieczeństwa, kiedy konkretny rzeczywisty splot tego człowieczeństwa znajduje się najbliżej nas i narzuca się całej naszej wrażliwości poznawczej jako najbliższy, najbardziej bezpośredni przedmiot doświadczeń, na takie twierdzenie należy się zgodzić bez wahania. Niemniej człowiek jest tym bodaj jedynym przedmiotem, którego doświadczamy od zewnątrz i od wewnątrz. Takie dwoiste pole doświadczeń domaga się zaraz rozszerzenia zakresu badań. Założenia przyrodnicze tu nie wystarczą.

Prócz tego zastrzeżenia nasuwają się inne. Dotyczą one możliwości przedmiotowych wniosków. Założyliśmy człowieka jako istotę nieznaną, jako pole odkryć. Otóż przedmiot odkryć znajduje się tak blisko, że gubimy się bodaj w obfitości szczegółowego materiału. Jak daleka stąd droga do uogólnień, do wniosków, które by wprowadzały nas w samą istotę człowieka? Właśnie dlatego, że w grę wchodzi świadome doświadczenie również od wewnątrz nie tylko od zewnątrz, właśnie dlatego wyrastają trudności. A prócz tego przeniesienie doświadczeń w abstrakcyjną sferę uogólnień wymaga zestawiania i porównywania. Łatwo zrozumieć, że cały wewnętrzny materiał doświadczalny daleko trudniej daje się uchwycić i podporządkować takim wymogom. Niemniej zasada wglądu i doświadczenia obowiązuje u podstaw wszelkiego humanizmu. Wysuwając człowieka jako podmiot dociekań, przypuszczeń i wniosków, słusznie wymagamy, aby były one sprawdzalne w drodze jakiegoś doświadczenia. Człowiek, który szuka tłumaczenia swej istoty, a ma prawo i obowiązek szukać jak najpełniejszego, musi zawsze odnaleźć siebie w tworzonym przez nas obrazie, jeśli nie według aktualnego odzwierciedlenia, to bodaj w pełnym potencjalnie podobieństwie.

2. Odkrycie nadprzyrodzonego człowieka

Powyższe jest wstępem do rozważań o humaniźmie św. Jana od Krzyża. Chodzi oczywiście o pewien humanizm w ujęciu i w znaczeniu teologicznym. Św. Jan od Krzyża bowiem, który wraz ze św. Teresą od Jezusa dokonał w XVI w. reformy zakonu karmelitańskiego, przywracając mu dawną surowszą regułę, zostawił po sobie szereg dzieł, które obok twórczości wspomnianej św. Teresy z Avila są uznawane za szczytowe osiągnięcia w dziedzinie mistyki katolickiej. Takie jest niewątpliwie

zdanie Kościoła, który św. Jana od Krzyża obdarzył tytułem Doktora Mistycznego. Dzieła jego, napisane w języku narodowym hiszpańskim, co stanowiło niewątpliwy wyłom na owe czasy, uchodzą prócz tego za wydarzenia w całym tego słowa znaczeniu historyczne w dziejach hiszpańskiej literatury. Znamionuje je, obok ogromnej ścisłości i surowej logiki teologicznego wykładu, prawdziwy polot poetyckiego natchnienia. Wszystkie przecież zostały pomyślane jako komentarz do poematu. Poezja niewątpliwie ułatwiła Autorowi wiele w tej dziedzinie, która ani w ramach potocznego prozaicznego języka ani w więzach ściśle naukowej terminologii, nie da się współrzędnie wyrazić. Tyle co do siły zewnętrznej dzieła. Wewnętrznie, w dziedzinie treści, uderza teologa ścisła logika rozróżnień i zestawień. Treścią dzieła jest droga duszy do zjednoczenia z Bogiem. Św. Jan od Krzyża mówi o środkach tego zjednoczenia, jego stopniach i stanach, o całej grze wewnętrznych sił naprzyrodzonych, które w nim współdziałają. Wszystko to z punktu widzenia teologicznego okazuje się przy bliższym wglądzie ogromnie ścisłe, od najszerszych założeń aż do ostatnich szczegółów. Św. Jan od Krzyża w istocie jest nauczycielem i mistrzem dusz w dążeniu do Boga.

W tej chwili jednakże chodzi nam o jego humanizm. Zagadnienie to stawiam jako tezę do udowodnienia. Godzimy się bowiem na to, że jest niezwykłym teologiem, że jest znawcą życia nadprzyrodzonego i wręcz kodyfikatorem całej jego wewnętrznej prawidłowości, że jest wielkim pisarzem opiewającym zjednoczenie duszy ludzkiej z Bogiem. Ale czy rzeczywiście można twierdzić, że dzieła jego zawierają jakąś treść humanistyczną, że pokrywają się w jakimś zakresie ze sprawą człowieka, że owszem wysuwają ją nawet w pewien sposób na pierwszy plan? To ostatnie zwłaszcza może się nam wydać niezgodne z literą i duchem jego dzieł. Ażeby udowodnić postawioną tezę, trzeba właściwie wykazać, o ile, dlaczego i w jaki sposób to, co św. Jan od Krzyża nazywa zjednoczeniem duszy z Bogiem, stanowi jednak sprawę człowieka. Treść humanistyczna musi tu być badana i wykazywana pod pewnym szczególnym kątem widzenia i w szczególnym zakresie. Rzec by można, iż chodzi o odnalezienie człowieka w Bogu i wzajemnie o odkrycie Boga w człowieku. Zdaje się, że takie postawienie sprawy jest odpowiednikiem tego, co nie tylko badacz, ale i każdy czytelnik znajduje w dziełach św. Jana od Krzyża.

Po cóż jednak w takim razie ów wstęp o doświadczalnych dążnościach i wymaganiach w metodzie badań nad człowiekiem? Nie od rzeczy będzie tu przypomnieć, że właśnie autor książki o człowieku — istocie nieznanej wskazywał wielekroć na św. Jana od Krzyża jako na źródło, z którego udało mu się zaczerpnąć całą obfitość nowej wiedzy o człowieku, które pozwoliło mu odkryć w człowieku takie możliwości, o jakich w żadnym stopniu nie informują lekarskie badania, które wymykają się spod zasięgu przyrodniczych doświadczeń. Otóż tego, co uświadomiło Carrel'owi, co go przekonało o rzeczywistej obecności owych możliwości w człowieku, trudno się doszukiwać gdzie indziej, jak właśnie w bardzo doświadczalnym charakterze dzieł Doktora Mistycznego. To go skłoniło do twierdzenia, że obok sfery przyrodniczej, do której często ograniczały się badania nad człowiekiem, znajduje się jeszcze mało znany krąg psychologiczny, a wreszcie ta trzecia nieznana sfera, do której odnoszą się właśnie doświadczenia, opisane przez św. Jana od Krzyża — dziedzina łaski. Trzeba dodać, że w takim ujęciu człowiek nie tylko jawi się jako nieznany, ale też poznawalność jego rozkłada się na trzy płaszczyzny, które wzajemnie się włączają i uzupełniają. Ale i stopień poznawalności jest różny, możliwości doświadczalne odrębne, a sens ich niejednoznaczny. Najwidoczniej jednak istota ludzka nie daje się pokryć i wyczerpać jednym jakimś gatunkiem doświadczeń. Pozostają w niej zakresy, w których inne badania ujawniają osobne bogactwa istoty nieznanej.

Wspomniałem wyżej o „doświadczalnym" charakterze dzieł św. Jana od Krzyża, wysuwając przypuszczenie, że w nim to właśnie umysł nowoczesnego przyrodnika znajduje najsilniejsze potwierdzenie podmiotowej sfery nadprzyrodzonej w człowieku: przejawów życiowych, sił i uzdolnień. Ponieważ one w człowieku zachodzą i działają, a człowiek stanowi dla nas najbliższy przedmiot doświadczalny, pragnęlibyśmy wykryć je i określić również przy pomocy pewnego doświadczenia. Otóż, przypisując św. Janowi od Krzyża tak przekonywający autorytet w tej dziedzinie, chcemy wskazać po pierwsze na bogaty materiał doświadczalny odnośnie do dziedziny życia nadprzyrodzonego. Trzeba dodać, iż materiał ten został przez niego ujęty w system ogromnie logicznej całości, w której okazuje się pełny sens poszczególnych przejawów w podporządkowaniu jednemu zasadniczemu celowi, jakim jest zjednoczenie duszy ludzkiej z Bogiem.

Co jednak może oznaczać doświadczenie w odniesieniu do nadprzyrodzonego życia duszy? Jaki jest sens tego wyrażenia? Otóż mówiąc o doświadczeniu, mam tu na myśli nie tylko samo doświadczenie mistyczne, kontemplację, w której spełnia się według św. Jana od Krzyża samo zjednoczenie duszy, a w szczególności jej duchowych władz z Istotą Bożą w ogromnie prostych i głębokich zarazem uniesieniach miłości i poznania. Nie o takie przedmiotowe doświadczenie chodzi tutaj, pomińmy również jego pośredni lub bezpośredni charakter w odniesieniu do przedmiotu, którym jest Bóg w samej swej Istocie. Mówiąc o doświadczeniu, mam na myśli w ciągu wszystkich niniejszych rozważań samą tylko podmiotową stronę tych zjawisk i przeżyć, samą tylko tę podmiotową sferę odniesienia w człowieku, która umożliwia mu wejście w tak ścisłe obcowanie z Bóstwem. Ta sfera bowiem, inaczej mówiąc — podmiotowa dziedzina życia nadprzyrodzonego w człowieku — niewątpliwie wchodzi wraz z dziedziną organizmu i psychiki w humanistyczną treść. Ona też u tych wszystkich ludzi, którzy nie są jej całkowicie pozbawieni, podlega doświadczeniu wewnętrznemu, dzięki niemu daje się wykryć, badać i opisywać. Doświadczanie jej dokonuje się w ramach wewnętrznego życia nadprzyrodzonego. Przebiega ono niewątpliwie w formie odniesienia do Boga, ale podstawy tego odniesienia tkwią w duszy jako nadprzyrodzone siły życiowe, i jako takie nie tylko stanowią podmiotową podstawę przeżycia nadprzyrodzonego, ale same również bywają bezpośrednio przeżywane. A dzięki temu podlegają w jakiś sposób doświadczeniu, składają się na konkretną, doświadczalną, humanistyczną treść. Pracują one zaś według najgłębszej odpowiedniości swej natury nad zjednoczeniem duszy ludzkiej z Bogiem. Człowiek nie posiada ich z natury, są mu dane, stanowią jego wyposażenie nadprzyrodzone w porządku łaski. Niemniej w tym porządku stają się własnością podmiotową człowieka, w nim bytują i pracują, w nim objawia się ich działalność, w nim też dają się doświadczalnie stwierdzić i po skutkach opisać. Można nawet z ich doświadczalnych objawów docierać do samej ich istoty, do wewnętrznych źródeł tej prawidłowości, w którą wyposażają nadprzyrodzone życie człowieka. Tą drogą idzie właśnie św. Jan od Krzyża, który swą naukę o nadprzyrodzonym zjednoczeniu duszy z Bogiem i o głównych jego środkach, jakimi są łaska poświęcająca i cnoty teologiczne wiary, nadziei i miłości wraz z darami Ducha św., rozbudowuje właśnie od strony doświadczalnej, od niej dociera do głębokiego

ujęcia istoty tych nadprzyrodzonych sił. Materiał doświadczalny wnosi ogromnie bogaty. Dostarczyło mu go własne życie wewnętrzne, dostarczył wgląd w życie wewnętrzne innych dusz, którymi kierował. Twórczy umysł poety o wyraźnych przy tym skłonnościach filozoficznych brał cały ten doświadczalny materiał i porządkował według kilku zasadniczych linii wytycznych. Powstał system przejrzysty i o niezbitej dla każdego sile wewnętrznej logiki. To ostatnie dopomaga niewątpliwie do wytworzenia u czytającego lub badającego jego dzieła mocnego przekonania, że zjednoczenie z Bogiem stanowi rzeczywiście również sprawę człowieka i wchodzi jako osobny zakres w bogactwo humanistycznej treści istoty nieznanej.

3. Teologia podmiotu

Wiele nam w owej dziedzinie może wyjaśnić samo podanie zasadniczych myśli św. Jana od Krzyża na ten temat.

Od pierwszych strof swych lirycznych poematów i od pierwszych rozdziałów teologicznych komentarzy do nich stawia nas Autor w położeniu człowieka, który wyrusza w drogę. Jest to oczywiście porównanie, droga bowiem ma prowadzić do zjednoczenia z Bogiem, podąża się nią zaś nie tyle wychodząc z siebie, ile raczej wchodząc w nieoczekiwany żywioł swego wnętrza. Owszem — wychodząc w noc. „Noc" to symbol ulubiony św. Jana od Krzyża, symbol wieloznaczny, w wielu wypadkach po prostu skrót całego łańcucha filozoficznych, teologicznych lub psychologicznych przesłanek. „Nocą" jest dusza sama jako natura stworzona wobec całkowicie nadprzyrodzonego bytu Boga. Ale dopiero wychodząc z siebie ku Bogu o sile rozumu kierowanego wiarą, stwierdza, że znajduje się w „nocy". Oto bowiem dostrzega, iż Bóg, ku któremu się wyrwała prowadzona w rozumie mocą wiary, jest jej znany raczej z imienia niż z Istoty. Tak. Istoty Jego nie zna, nie poznaje, a równocześnie do Jej poznanie lgnie, od wewnątrz zasilana intensywnie nurtem nowej miłości ze strony woli. Przebudziły się w niej oto niespodzianie drzemiące przed tym nadprzyrodzone siły, i zgodnie ze swą wewnętrzną dynamiką dźwigają ją ku Bogu, każą szukać Jego oblicza. Czyż jest ono zasłonięte nocą? Tak, noc leży między duszą a Bogiem, ale dusza w niej odnajduje siebie, a raczej odnajduje się w sobie, w swej niewspółmiernej względem Boga naturze, w której tkwi korzeniami mrok.

Taka jest atmosfera, taki nastrój dwu zwłaszcza pierwszych części owej tetralogii Doktora Mistycznego. Symbol, „nocy"

zalega „Wnijście na górę Karmel", wyraża się nawet w tytule „Ciemnej nocy". Symbol stanowi płaszczyznę wspólną, na której spotykają się: doświadczalny wykres przeżycia oraz teologiczne uzasadnienie tegoż przeżycia. Trzeba teraz umiejętnie rozszczepiać i tłumaczyć ów sugestywny symbol, aby odnaleźć w nim całą tak właściwą dla św. Jana od Krzyża doświadczalną teologię podmiotu, która w swej istocie nie jest niczym innym jak doświadczalnie ujawnioną sferą łaski, nadprzyrodzonym dopełnieniem człowieczeństwa. Św. Jan od Krzyża jak najdokładniej odróżnia je od natury ludzkiej. Nauczył się tego odróżnienia nie tyle w drodze teologicznego rozumowania, ile w życiu wewnętrznym. A ściślej jeszcze: życie wewnętrzne potwierdziło mu to, do czego teologia doszła ze ścisłością rozumując z objawionych przesłanek. A więc: łaska stanowi nowe narodziny człowieka z Boga, dając ludzkiej naturze uczestnictwo w Bożej naturze, owszem w samym Bóstwie Boga. O tym wiemy z Objawienia (por. J. I; J. III, 5 i inne), wiemy przez wiarę. Ale nie tylko wiemy; przez wiarę i łaskę rzeczywiście włączamy się w to uczestnictwo nadprzyrodzone, udziela się nam Bóg. To uczestnictwo („participatión") wchodzi nie tylko moralnie, ale fizycznie w konkretny zasób człowieczeństwa jako pierwiastek dynamiczny. Dynamika owa idzie, jak wyraźnie wynika z doświadczenia opisanego i z wykładu św. Jana od Krzyża, w dwóch kierunkach: w kierunku swego właściwego Przedmiotu, co innymi słowy znaczy: otwiera człowieka na Boga, udostępnia mu przedmiotową łączność z samą Istotą Bożą — i równocześnie w kierunku podmiotu; w nim dokonuje pewnego rzeczywistego przekształcenia, przeobrażenia czy też przetworzenia („transformación"). Na pierwszej drodze otwiera się dla duszy ludzkiej możliwość doświadczalnego poznawania samego Bóstwa, na drugiej przeżywa stopniową i bardzo może powolną, niemniej rzeczywistą przemianę własnego wnętrza. Jest to niewątpliwie wynik owej głębokiej przedmiotowej łączności z samą Istotą Bożą, niemniej dzięki temu ściśle teologicznemu odniesieniu i sama przemiana po stronie podmiotu, sam ów podmiotowy system odniesienia tworzy rzeczywistą teologiczną treść człowieczeństwa.

Jeżeli teraz dodamy, że św. Jan od Krzyża właśnie tę stronę podmiotu przeżywającego, a w tym wszystkim dogłębnie przetwarzanego, uwzględnia w swoich dziełach w przeważającej mierze, z lekka tylko zarysowując abstrakcyjny obraz człowieczeństwa, które miał czas dokładnie poznać w uporczywej pra-

cy nad sobą zarówno jak w nasilonym życiu łaską — wówczas ów humanistyczny aspekt jego dzieł, na który tutaj wskazujemy, uzasadni się nam jak najpełniej. Linią, wzdłuż której rozwija się on w jego dziełach, jest właśnie linia owej „transformación" nadprzyrodzonej. Życie nadprzyrodzone to nie tylko nadprzyrodzone odniesienie do Boga, to również nowa postać konkretnego ludzkiego życia, postać przeżywalna i doświadczalna. Zjednoczenie z Bogiem jest rzeczywistą sprawą człowieka.

4. Poznanie i miłość. „Noc"

Z poprzedzających wywodów wynika, że właściwą podstawę do tego, aby mówić o jakiejś postaci humanizmu w dziełach św. Jana od Krzyża upatrujemy w przyjętym przez niego założeniu: opisuje doświadczenie nadprzyrodzone, a doświadczenie zawsze w jakiś sposób zbiega się z miarą człowieka, człowiek stanowi punkt wyjścia, jego przeżycia włączają się w przebieg doświadczeń. Równocześnie jednak Autor nieustannie stawia nas wobec konieczności stwierdzenia, jak dalece przeżycia te i doświadczenia przerastają właściwą miarę człowieka, jak w pewnym znaczeniu rozsadzają przyrodzony rytm jego psychiki, jak wobec tego nie dają się przyczynowo sprowadzić do jej sił i uzdolnień, ale domagają się z całą ścisłością jakiejś innej sfery, innego podłoża, które niemniej będąc podmiotowe, jest równocześnie ponadpsychologiczne, ponadludzkie, ponadnaturalne. Widzimy rzeczywiście, jak w ciągu nadprzyrodzonego dojrzewania wnętrza ludzkiego pękają ciasne ramy rozumowań, gdy miejsce dyskursywnego rozmyślania stopniowo zajmuje kontemplacja. Widzimy, jak całe życie uczuciowe człowieka przetwarza się, pozornie niszczejąc w oschłościach, a w istocie doskonaląc się, podporządkowane tej nowej nadprzyrodzonej miłości, jaka coraz częściej nawiedza wolę doświadczalnie, habitualnie zaś coraz głębiej i przemożniej ją posiada i przenika. Całe to wewnętrzne tworzenie się nowego człowieka jest niewątpliwie skutkiem przedmiotowego odniesienia władz duszy ludzkiej do Boga, ku któremu wychodzi dusza wciąż, nie dając się zbić z tropu mrokiem, jaki z natury ją zalega. Odniesienie do Boga, obcowanie z Nim i zjednoczenie okazuje się twórcze na wewnątrz. Nowy człowiek kształtuje się z niego i staje się coraz bardziej świadom swej odmiany, nowego życia, które w nim pojawiło się i wzbiera. Cała tetra-

logia św. Jana od Krzyża jest pełnym i równocześnie doświadczalnym wyrazem tej odnowy.

Oto rozum ludzki ze swej natury porusza się w zasięgu materialnej rzeczywistości, z niej wydobywa swe pojęcia i po nich, sprowadzając swoje myślenie na dość szeroką płaszczyznę bytu, zbliża się również do Boga jako do Bytu. A św. Jan od Krzyża uczy nas, z całą ścisłością, stwierdzając to doświadczeniem, jak tenże sam rozum, zjednoczony przez wiarę z samą Istotą Bożą, jako właściwym Przedmiotem nadprzyrodzonego odniesienia, staje się uczestnikiem Bożego poznania. Co to znaczy? — Znaczy to nie tylko, że poznaje Boga, że w objawionych prawdach wiary spotyka się z głębią Bożych tajemnic, w których samo życie wewnętrzne Bóstwa staje się przed jego wnikliwym wejrzeniem. Ale znaczy to również, że staje się uczestnikiem samego Bożego poznawania, że ono samo włącza się niejako w przyrodzony poznawczy nurt rozumu i pracuje w jego głębi. Dzieje się to zwłaszcza wtedy, gdy w nadprzyrodzone światło wiary wpłynie przez dary Ducha Świętego nowe tchnienie poznawcze, które jest tchnieniem Boga. To wszystko urzeczywistnia się i aktualizuje w chwilach nadprzyrodzonej kontemplacji, niemniej to wszystko, całe to bogactwo ciągle trwa w duszy człowieka usprawiedliwionego i uświęconego przez łaskę. Często jednakże długo drzemie tam nierozbudzone i nie wykorzystane. Otóż dla rozbudzenia jego potrzeba procesów łaski, które prowadzą w dwu kierunkach: od Boga do duszy i od duszy do Boga. Św. Jan od Krzyża mówi o „nocach" czynnych i biernych, które uzupełniając się wzajemnie dokonują dzieła oczyszczenia wewnętrznego człowieka, jego oświecenia i zjednoczenia z Bogiem.

Ten wspólny charakter „nocy" uwzględnia w wewnętrznym życiu nadprzyrodzonym przewagę działania duszy lub działania Boga. Zawsze jednak zarówno w pierwszym jak drugim wypadku mamy do czynienia z istotową nadprzyrodzoną dynamiką łaski, cnót teologicznych, darów Ducha Świętego. One kształtują od wewnątrz nowego człowieka, tworząc coraz głębiej jego życie jako uczestnictwo w życiu Boga. Chwile kontemplacji nadają temu uczestnictwu charakter doświadczalny — chodzi wówczas o pewne kosztowanie Bóstwa. Niemniej wszystkie te nadprzyrodzone uzdolnienia i siły ciągle, nieustanine przetwarzają od wewnątrz człowieka proporcjonalnie do swego narastania, a to narastanie dokonuje się z jednej strony w miarę wzmagania wysiłków duszy, a równocześnie w miarę działania

Boga. I tego weewnętrzneego przetwarzania, tej odmiany człowiek staje się coraz bardziej świadom. Świadomie przecież sam w niej współdziała, świadomie również stwierdza, że w swych wysiłkach nie jest sam. Św. Jan od Krzyża szczególną zwraca uwagę na twórczą wewnętrznie moc cnót teologicznych, które z jednej strony rozbudzają i usprawniają nadprzyrodzone działanie człowieka, z drugiej strony ujawniają się w nim nieraz jako moment działającego Boga. Nie występują wówczas same, akt Boży włącza się w nie za pośrednictwem darów Ducha Świętego, które równocześnie w pełni odsłaniają moc uczestnictwa w życiu wewnętrznym Boga, w Jego poznaniu i miłości. Taką jest moc wiary w rozumie, która w pełni okazuje się duszy w chwilach kontemplacji wlanej, taką jest moc miłości i nadziei.

Oto wola w ślad za rozumem odnajduje krąg swego miłowania. Św. Jan od Krzyża wykazuje nie tylko, co zdolna jest kochać, ale również, jak zasadniczym jest jej wpływ, jej udział w dziele wewnętrznej przebudowy człowieka. Ona zrównuje niejako duszę z przedmiotem jej umiłowania, i owszem stawia ją w zależności od niego. Św. Jan od Krzyża widzi te następstwa, zna je z doświadczenia. Oto dusza ludzka jest jednością ogromnie plastyczną, można ją wewnętrznie kształtować i przekształcać, wszystko zależy od sił, jakie w niej dojdą do głosu. Siłą rozstrzygającą jest właśnie miłość. Ona zacieśnia i uboży duszę, gdy odnosi się do poniżającego przedmiotu, ona dźwiga ją, rozszerza i bogaci, gdy przylgnie bez ograniczeń do Najwyższego Dobra. Według św. Jana od Krzyża wola to ogrom niezaspokojonego duchowego pożądania. Można jednak ten jej duchowy ogrom ścieśniać, niedosycając go, zaspokajając według aspiracji i żądań niższej zmysłowej sfery człowieka. Można to czynić nawet w obcowaniu z Bogiem, szukając tam tego, co syci uczuciową tylko lub wręcz zmysłową stronę człowieka. Otóż św. Jan od Krzyża domaga się całkowitych i zupełnych skutków obcowania woli z Bóstwem przez miłość. Sama miłość nadprzyrodzona nad tym pracuje. Ogrom duchowego pożądania, który nie może być ostatecznie zaspokojony, jak tylko samym Dobrem Bożym, otwiera się w duszy zwolna, niszcząc boleśnie odrośle niższych upodobań, przywiązań i pożądań. Znów więc Istota Boża jednoczy się z duszą przez „noc" — noc zmysłów i ducha. Nad zjednoczeniem tym pracuje nadprzyrodzona miłość, która nakazuje woli zrzucać stopniowo wszelkie postaci niższych przywiązań i umiłowań po to, aby w całej doskona-

łej czystości ukazać swe jedyne, duchowe i nadprzyrodzone „przywiązanie" — zjednoczenie z Bogiem. A w dynamicznym procesie tego przebiegu miłości, który wewnętrznie przetwarza człoiweka, rozszerza się niepomiernie zasięg woli; zjednoczenie z Bogiem stanowi o pełnym jej duchowym wyzwoleniu. To wyzwolenie zachodzi od wewnątrz jako fakt niezależności od dóbr niewystarczających jej duchowej skali, a wypracowuje się w nadprzyrodzonym nasileniu miłości przez odniesienie do Dobra, które jest nieograniczone.

Tak więc cnoty teologiczne, cały ów zespół sił, które według św. Jana od Krzyża z istoty swej pracują nad zjednoczeniem duszy z Bogiem, stopniowo też ujawniają fakt rzeczywistej odmiany człowieka, zaskakują tym faktem, jeśli tak można powiedzieć. Zawsze bowiem mieści się w nim coś, czego psychologiczne siły natury ludzkiej, nawet współpracując w procesach łaski, w działaniu cnót nadprzyrodzonych, same nie wypracują, same nie osiągną. Wniosek stąd oczywisty, że procesy te, które dalej sięgają niż przyrodzona sprawność władz i uzdolnień człowieka, głębiej też i wcześniej się zaczynają od ludzkich aktów myślenia czy chcenia, z innego się rodzą podłoża. Tak tedy sfera nadprzyrodzona w człowieku ukazuje się jako fakt podmiotowy, a równocześnie ponad-psychologiczny. U św. Jana od Krzyża przekonują nas o tym nie rozumowania, wychodzące z abstrakcyjnego ujęcia człowieka i jego natury, ale sam konkret pulsujący przejawami nadprzyrodzonego życia w jego doświadczalnym, i na zrębie doświadczenia uświadomionym przebiegu.

5. Trud uczestnictwa

Godnym zauważenia jest jeszcze to, że wszystkie owe procesy wypracowują się z dużym trudem. Św. Jan od Krzyża, wierny ścisłym założeniom swej teologicznej logiki, stwierdzonym prócz tego życiem, przyjmuje jako jedną z pierwszych zasad, że urzeczywistnianie konkretnego życia nadprzyrodzonego wymaga „nocy", a „noc" ta oznacza również zaparcie się tego, co przyrodzone, co zaspokaja w człowieku cały ów przyrodzony splot poznawczy i pożądawczy zarazem zmysłowo-duchowy. Ta zasada mówi ogromnie wiele, wskazuje bowiem, o ile nadprzyrodzone życie, będąc prawdziwym życiem duszy, posiada jednak właściwą sobie odrębność od kręgu psychiki. Nie kształtuje się jako jej wpływ, jako luźna nadbudowa w drodze zwyczajnej sublimacji jej przyrodzonych uzdolnień. Owszem, kształtuje

się w niej i razem z nią, ale równocześnie domaga się pewnej „próżni psychologicznej", pewnego wyłączania tego, co ściśle przyrodzone, bądź w dziedzinie poznawczej, bądź w sferze dążeń i pożądań. Kształtuje się więc z pewnej odrębnej specyficznej głębi, w której człowieczeństwo przez łaskę dopełnia się uczestnictwem w naturze Bożej.

W ten sposób nadprzyrodzone życie w człowieku powoli dorasta do swej pełni doświadczalnej. Dorasta zaś z ogromnym trudem. Jest to trud, w którym człowiek ciągle przechodzi siebie, aby uchwycić, zatrzymać, zaktualizować głębiej tę postać życia, które chociaż w nim jest i w nim się staje, niemniej z natury nie jest jego własnością, ale darem. A ten trud nadprzyrodzony polega na takim działaniu, które coraz głębiej ogarnia w człowieku ów dar. Jest to działanie wrażliwe na przejmowanie, podatne na bezpośrednie tworzenie ze strony Boga, niemniej ogromnie wysilone i czujne, ogromnie również twórcze wewnętrznie. Trud ten tłumaczy się rodzajem surowca, surowcem bowiem jest człowiek sam, najbliższy przedmiot doświadczenia i świadomości — i stąd tak bardzo nieznany. W miarę jednak jak poznaje się z trudem, jak staje się świadom swego wnętrza, wówczas i sfera łaski ujawnia mu się z doświadczalną siłą. Bóg nie pojawia się tylko nad nim i poza nim, pojawia się również w nim, jako ktoś, kto ciągle kszałtuje jego wnętrze i ciągle je przewyższa. Znajduje to zaś swój wyraz nie tylko w mistycznych uniesieniach , ale w ogóle w całej prawidłowości i stylu nadprzyrodzonego życia. Tę prawidłowość i styl św. Jan od Krzyża ujmuje i tłumaczy w samych jego zasadniczych wiązaniach, i to w dodatku wyodrębniając tę postać życia jako czystą sprawę wnętrza i natężone odniesienie do Boga, właściwe dla środowiska oddanego kontemplacji. Niemniej do takiej samej prawidłowości sprowadza się w zasadzie wszelkie autentyczne życie chrześcijańskie, które tworzy się z tych samych sił, a więc jest rzeczywiście nadprzyrodzone, i jako takie przejawia się i doświadczalnie sprawdza w zewnętrznym działaniu i wewnętrznych procesach świadomości.

6. Teologia sprawdza doświadczenie

Można więc mówić o rzeczywistej postaci humanizmu w dziełach św. Jana od Krzyża, bo zjednoczenie z Bogiem i cały zespół sił, które mu bezpośrednio służą, zawiera w sobie prawdziwą humanistyczną treść, jest sprawą człowieka. Dzięki temu

też podlega doświadczeniu, daje się stwierdzić i opisać od strony przeżycia, domaga się wyjaśnienia na drodze porównawczej. Na tej właśnie drodze okazuje się, że wszelkie próby wytłumaczenia takiego faktu jak np. wiara lub miłość Boga, zwłaszcza w swej wysokiej kontemplacyjnej postaci, przy pomocy czysto psychologicznych danych podmiotu — chybiają. Wprawdzie we wszystkich opisywanych przez św. Jana od Krzyża przejawach życia nadprzyrodzonego cały człowiek bierze intensywny udział, zwłaszcza jego wnętrze, ale w ostatecznej analizie okazuje się, że wszystkie władze i sprawności ludzkiego wnętrza pracują tutaj nie o sile własnej dynamiki, że źródło ich działań znajduje się poza nimi. Najwyraźniej przejawia się to właśnie w przeżyciu mistycznym, gdzie działalność sił duszy ludzkiej milknie jak gdyby zawieszona, a życie nadprzyrodzone trwa dalej we właściwych sobie aktach poznania i miłości. Owszem, wtedy właśnie osiąga swój szczyt, ujawnia się w swojej czystej właściwej postaci, jakby uwolnione z „więzów psychologicznych". Tak jest na przykład w akcie kontemplacji. Niemniej owa obecność nowego pozapsychologicznego pierwiastka i odrębnej ponad-psychologicznej dynamiki w obrębie wnętrza ludzkiego i jego władz przejawia się już dużo wcześniej, przejawia w całej w ogóle nadprzyrodzonej działalności człowieka. Łatwo bowiem rozpoznać, że toczy się ona jakimś innym torem, że rozwiązuje się w innej postaci niż w aktach przyrodzonych poznań i dążeń. A to już nie jest sprawa momentu, tu już otwiera się szerokie i ciągłe pole dla doświadczalnego wglądu. Cały materiał uzyskany w ten sposób domaga się następnie wytłumaczenia. Przecież chodzi z całą pewnością o jakąś rzeczywistą sferę w człowieku. Nie przejawia się ona u wszystkich jednakowo, niemniej zachodzą wyraźne ogólne podobieństwa. Znajdą się ludzie, u których ta sfera w ogóle milczy, raczej może udało im się ją stłumić lub nigdy jej nie uwzględniali, tym bardziej nie rozbudzali. Jedno jest pewne: to nierównomierna wyrazistość, z jaką ona u poszczególnych jednostek występuje. Niemniej uzasadnionym się wydaje, aby badać właściwą jej naturę na podstawie przejawów najwyrazistszych i najpełniej uświadomionych. Tego domaga się racja doświadczenia.

I tu jest właśnie odcinek, na którym życie wewnętrzne, teologia mistyczna uzupełnia się wzajemnie ze spekulatywną. Ta ostatnia dochodzi do swych wniosków w drodze rozumowa-

nia z danych zawartych w Objawieniu Bożym. Otóż w Objawieniu Bożym jest również zawarta, i to bardzo szczodrze, sprawa człowieka, a w obrębie tej ostatniej sprawa wnętrza ludzkiego. Mówi się o łasce, o wierze, nadziei, miłości, darach Ducha Świętego, o uczestnictwie w naturze Bożej, o nadprzyrodzonym synostwie Bożym przez łaskę. Wychodząc tedy z objawionych pojęć w tej dziedzinie tworzymy sobie abstrakcyjny obraz człowieczeństwa w całym zasobie jego nadprzyrodzonego ubogacenia. Obraz to wspaniały, stanowi bowiem wyraz myśli Bożej o człowieku. Niemniej właśnie przez to, że jest wyrazem myśli, że jest rozumową interpretacją myśli, z konieczności zawiera cechy abstrakcyjne i statyczne. Takie cechy posiada np. bogata, jak najbardziej szczegółowa nauka św. Tomasza o przyrodzonych i nadprzyrodzonych zasobach człowieczeństwa, nagromadzona, zwłaszcza gdy chodzi o zakres ludzkiego działania i życia nadprzyrodzonego, w II części jego „Sumy". Równocześnie jednak cała owa myśl Boża o człowieku dana jest człowiekowi do przeżycia w samej rzeczywistości jego natury i nadprzyrodzonych wyposażeń. Można więc od strony myśli Bożej i od strony Objawienia tłumaczyć różne fakty życia w tej dziedzinie, można też stanąć na przeciwległym punkcie wyjścia: obrać konkretne życie nadprzyrodzone w samej jego zjawiskowej postaci — i jeśli tak wolno się wyrazić — życiem tłumaczyć Objawienie. Będzie to wówczas prawdziwa podstawa doświadczalna, świadcząca w sposób bezpośredni i współmierny o prawdzie nadprzyrodzonej humanizmu. Doświadczeniu temu podlegać będzie oczywiście tylko ten krótki odcinek Objawienia, jaki stanowi człowiek z jego nadprzyrodzonym wyposażeniem. A i na tym odcinku sam czysty surowiec doświadczalny postawi nas tylko wobec jakiejś niewiadomej w człowieku, wszelkie zaś czysto rozumowe próby jego wytłumaczenia i uzasadnienia z konieczności wypaczają istotny sens tych doświadczeń i obniżają ich wartość. Jedynie tylko rozum oświecony wiarą, czerpiąc z Objawienia i z przesłanek teologii, może właściwie wyjaśnić całą ich treść, uświadamiając w nich istotną postać nadprzyrodzonego uczestnictwa w życiu Bożym. Jest to sfera w człowieku, która domaga się ściśle teologicznej interpretacji, niemniej sfera doświadczalna, oblekająca się w postać przeżycia. Św. Jan od Krzyża właśnie wychodząc od momentu przeżycia, od momentu doświadczalnego, tłumaczy

nam równocześnie, i to w sposób ogromnie przekonywający — przekonywający bo współmierny — samą istotę tych przeżyć i doświadczeń. Dlatego dzieła jego posiadają ścisłą wartość teologiczną, dlatego równocześnie nasuwają tyle myśli o człowieku, odsłaniając prawdziwą sferę życia i działania istoty nieznanej.

Ks. Karol Wojtyła

TADEUSZ GRABOWSKI

WPŁYW KOŚCIOŁA NA ROZWOJ NOWOŻYTNEJ LITERATURY WE FRANCJI

I.

Że Kościół miał ten wpływ, nie wątpi chyba nikt, choć nie każdy zdaje sobie sprawę z dróg rozwoju literatury francuskiej w czasach nowożytnych. Nie inaczej było przecież i w średniowieczu, kiedy po rozpadzie państwa rzymskiego, językiem elity społecznej był dalej język tego państwa.

Na gruncie literackiej kultury rzymskiej rozkwitła bujnie najpierw hymnologia, ten najcudniejszy kwiat natchnień ówczesnych, potem hagiografia, dziedzicząca po rzymskim panegiryku jego formy i środki artystyczne, dalej pieśń wojenna, oparta o religijne przeżycia ludzi dążących do miejsc świętych, wreszcie powieść rycerska, czerpiąca soki z romansów bizantyńskich i pełna budujących momentów moralnych, z których najdonioślejszym jest niezrównana legenda o Grąlu i jego stróżu, rycerzu — Percewalu. Zamknęły ten szereg tworów, przepojony najczystszym duchem średniowiecznej wiary, niezliczone misteria z dziejów Starego i Nowego Testamentu, których wielki rozkwit przypada zwłaszcza na koniec wieku XV-go.

Ta niezrównana spuścizna około dziewięciu wieków francuskiego katolicyzmu przechodzi w wieki nowożytne, które otwiera bolesny przełom w chrześcijaństwie, nazywany zwykle Reformacją. Ta wspaniała spuścizna miała teraz ulec zniszczeniu z chwilą powstania ruchu reformacyjnego, z którym szło w parze, przynajmniej u wielu ze współczesnych, ślepe uwielbienie zmartwychwstałego pogaństwa. Poczęła

się rozwijać religijna anarchia, z powodu mnożenia się coraz bardziej radykalnych wyznaniowych odłamów. Zawodziły próby porozumienia, ponieważ dążenia nowowierców szły w pomoc odwiecznym instynktom pożądania ziemi, szczególnie w warstwie ziemiańskiej. Obcym ruchowi pozostało głównie chłopstwo, szczególnie na północy Francji. Miasta dawały się opanowywać nowowiercom, mniej szkoły, z których Sorbona pozostała wierną Rzymowi. Świat klerków chwiał się na obie strony, hołdując często półpoganizmowi, jak wskazuje przykład Rabelaigo lub Montaigne'a. Świat ten sprzyjał raczej skłonnościom epikurejskim albo sceptycyzmowi, który nie istniał jeszcze w średniowieczu. Wierną Papieżowi pozostała jedynie królewskość, wyrodniejąca jednak moralnie i zapowiadająca upadek Walezjuszów. Była ona raczej ciężarem dla odradzającego się, po naprawie trydenckiej, katolicyzmu, co widać w ciężkich czasach Ligi i w latach domowego rozbicia ośmiu wojen religijnych.

Jako skutek rozłamu społeczeństwa francuskiego na katolickie i hugonockie, kształtuje się jakby d w o i s t o ś ć w literaturze. Jest ona widoczna dla każdego, kto wmyśli się w prawowierne stanowisko katolika Ronsada i jego grupy oraz nieprawomyślne hugonotów: du Bartasa i D'Aubigné'go. Nie jest ta dwoistość tylko osobliwością francuską; istnieje ona także w ówczesnej Polsce, która posiada potężny odłam wyznaniowy w postaci polskich kalwinów. We Francji nabiera ta dwoistość jednak szczególnej wyrazistości, w miarę, jak po latach wolnomyślności, wytworzyła się w obu obozach walczących krańcowa prawomyślność.

Odbiła się w każdym z literackich rodzajów, czy chodzi o lirykę lub epikę, czy o satyrę lub paszkwil, czy wreszcie o dramat. Pisarzy rozdzieliła przepaść wyznaniowa, szczególnie za dni króla Nocy św. Bartłomieja, czyli opanowanego przez matkę Włoszkę Karola IX-go. Napięcie religijnego fanatyzmu wzrosło tak, że można odtąd mówić o odrębnych źródłach, o odrębnej tematyce, o odrębnych środkach formalnych w literaturze katolickiej i hugonockiej. Jeżeli katolicy, reprezentujący co najmniej dwie trzecie społeczeństwa, dążą, jako humaniści, do udoskonalenia smaku, do wytworności w stylu, do ustalenia jakby niezależnej idei sztuki, to hugonoci, wykluczając ślepy kult dla antyku, czerpią głównie ze źródeł starotestamentowych, wzorują się na rzymskich dekadentach, a nie na poetach doby augustowskiej, okazują pewną niewybredność stylu

i mało dbałości o poprawę smaku. Jest to fakt zastanawiający a wyjaśniający brak rozwoju po stronie hugonockiej. Katolicy, pomijając oczywiście względy wyznaniowe czuliby się źle w antyhumanistycznej kalwińskiej Genewie, gdzie, po Kalwinie, wodził rej znany i w Polsce de Bèze, a dokąd chronili się dobrowolni wygnańcy z francuskiej ojczyzny.

Hugonotyzm szydzi w ogóle z literackiej ozdobności, szukając źródeł nie tylko w przekazach pierwotnego chrześcijaństwa, ale idąc jakby w ślad za średniowieczem w jego bezsmaku i lekceważeniu formy. Niewymyślność jego stylu podoba się w wiejskich dworach szlacheckich i wśród mniej kulturalnych mieszkańców miast. Katolicyzm jest wyrozumialszy dla ludzkich słabości i odpowiada estetycznym skłonnościom społecznej elity i królewskiego dworu. W ośrodkach katolickich wytwarza się jakby kapłaństwo sztuki na wzór pojęć włoskich, wzmaga się polot poetycki, zaznacza się rozwój językowy od dni Plejady aż do triumfów Desportesa. Prymitywizm hugonocki niema nic wspólnego z delikatną muzyką wiersza Ronsarda, którego hugonoci nazywają złośliwie szlachcicem i księdzem, ze względu na piastowane przez niego beneficja duchowne. Wyrzucają mu też jego „erotomanię", potępiając bezwzględnie, w imię surowej moralności kalwińskiej, jego osobiste wynurzenia w znanych ogólnie lirykach. Ronsard odpowiada na to niemniej złośliwą charakterystyką zewnętrzną i wewnętrzną kalwińskiego duchownego.

Nic dziwnego, że humanizm katolicki, jako bliższy życiu, odnosi triumf w literaturze. Także Jezuici nie pozostają obcy humanizmowi w swych rozlicznych kolegiach, rozsianych po całym świecie zachodnim. Nic dziwnego, że oni obejmą, w spadku po Plejadzie, istotne wodze literackiego rozwoju. Wszakże opierają się o humanistyczny Rzym papieży, a nie o Genewę czy Wittembergę. Hugonotom pozostanie dekadencka skłonność do patosu i jaskrawości, szczególnie wyraźna w latach terroru i wojen religijnych. Natomiast wytworność, subtelność, wyrafinowanie frazeologii poetyckiej skryje się w zaciszach Luvru i Fontainebleau, oraz w szkołach wyszłych z reformy potrydenckiej, gdzie hołduje się potyce Skaligera, uprawia kult formy Anakreonta, Horacego, Wergiliusza, idzie linią wskazaną przez Petrarkę a także Ariosta. Włoskim jest styl obozu katolickiego, czy wzory dają mu Petrarka czy Bembo. Hugonoci nie znoszą włoskiej wytworności, co utrzymuje się aż do końca wieku, czyli do przejścia Henryka IV-go na katoli-

cyzm, w roku 1593. Ich piórem kieruje nienawiść wyznaniowa, która wybucha w ich pieśniach bojowych, a więc n. p. w psalmie De Bèze'a i jemu podobnych. A jeżeli nawet podejmują inną tematykę, znać zawsze, że ich wzorem do naśladowania będzie raczej ciężki i wysilony Lukan a nie harmonijny, płynny, swobodny Horacy czy Wergiliusz. Juwenalisowym rytmem płynie też ich satyra, w której najwyżej poszybował D'Aubigné. Epik Du Bartas jest również trudny do czytania, choć stanowi później wzór dla wielkiego epika angielskiego Miltona.

Nie mniej, za przykładem hugonotów i katolicy zaczną studiować Biblię, umiejąc swe wyszkolenie formalne, przez czytanie autorów rzymskich, wyzyskać dla celów swego obozu, czy chodzi o pełną wdzięku lirykę Du Bellay'a i Ronsarda, czy o próby epiczne, które nie udają się jednak nawet Ronsardowi. Katolikom udaje się jednak teatr idący w ślady Seneki i znajdujący uznanie u publiczności i w szkołach jezuickich. Wprawdzie osoby zachowują się nieco sztywnie, ton jest jednostajny i bez polotu, refleksje zbyt przejrzyste, ale przez tę szkołę musiał przejść teatr, by mógł w ogóle istnieć. Dusze bohaterów cechuje głęboka wiara, poczucie godności ludzkiej, nawet indywidualizm, zrazu niezbyt wyraźny i osobliwy, ale potem dostrzegalny, niewątpliwie pod działaniem jezuickiego teatru szkolnego. Jego wychowankiem będzie też największy mistrz nowożytnego teatru tragicznego Corneille. Jezuici piszą bowiem swe sztuki dla sceny, znają konieczności sceniczne, rozwijają pewną akcję. A tych konieczności brakło narazie teatrowi humanistycznemu, mimo kultu Seneki, który rozumiał przecież, co znaczą konflikt wewnętrzny, dobry chór, a także refleksje o widocznym pędzie do aktualności. Nie znać tych konieczności u dramaturgów hugonockich, jak Des Masures lub Florent Chrétien, a wreszcie de la Taille. To wszystko, co oni piszą, jest bez życia, bez daru prowadzenia dialogów i w ogóle akcji. Katolik Corneille wprowadza do teatru nawet męczennika chrześcijańskiego Polyeucta, co jest nawrotem do średniowiecza.

Taki był wynik usiłowań kontrreformacyjnego obozu. On to ogarnął nie tylko Francję, ale i wszystkie kraje katolickie na Zachodzie i częściowo na Wschodzie. Zatriumfował klasycyzm nawet tam, gdzie jego pierwsze podmuchy dotknęły tylko szczytów społecznych, nad Wisłą i Niemnem. Zatriumfował szczególnie we Francji, osiągając wysoką czystość natchnień i nieskażoną doskonałość formalną. Twórczość katolicka nie była jednak igraszką, gdyż oparła się o pewną postawę moralną,

którą zaczerpnęła z odrodzonej wiary i z odrodzonego smaku. Ronsard, jako znawca greckiego i rzymskiego antyku oraz włoskiego kunsztu poetyckiego, jako realista i miłośnik prawdy, jako komentator arystotelesowej poetyki, wykazał niezależność, samorzutność, doświadczenie w stopniu, który pozwolił mu odróżnić poezję od wierszowania. Urzeczywistniła się w literaturze francuskiej jakby „rozmowa światowa", która walczy zwycięsko z twórczością włoską, hiszpańską, niemiecką, nawet angielską.

Poznajemy z niej rzeczywistość wieku, co chce współzawodniczyć z antykiem i opiera się o nową podstawę klasową, czyli budzące się do życia mieszczaństwo. Oba obozy wyobrażały też pewną klasową rzeczywistość, czyli chylący się do upadku feudalizm i dźwigający się na wyżynę nowy żywioł społeczny. Podłoże społeczne da się wyczuć szczególnie w obozie reformacyjnym, który posiada, w początkach, nawet pewną dynamikę tworzenia, nie osiągając jednak takich wyników, jakie widać w sąsiedniej Anglii w epice Miltona. W świadomości wodzów hugonotyzmu nie brak nawet poglądu, że ich natchnienie ginie wśród szczęku bratobójczych zapasów. Walka wyznaniowa była zaś tak napięta, że nie pozwalała myśleć spokojnie o sztuce. Dogmat predestynacji raził czulsze serca, przyćmiewał zdrowy rozsądek, sprzeciwiał się nieskończonemu miłosierdziu boskiemu, rozlewał pewien smutek po całym obszarze kalwińskiej twórczości. Zwyciężała tradycja, by wypowiadać się nie tylko w przepięknych kazaniach św. Franciszka Salezego, ale później w niezrównanych wystąpieniach Bossueta. Epopeja hugonocka musiała skończyć się na emigracji po odwołaniu edyktu nantejskiego. Epopeja katolicka skrystalizowała się w wieku obu Ludwików. Nie zwyciężył nawet kult sztuki dla sztuki, gdyż tragikom katolickim nie brakło także ideologii. Szkoła katolicka osiągnęła więc to, co Ronsard nazwał p e ł n o ś c i ą poezji. Ustaliła pogląd, że poezja, to nie rzemiosło, ale entuzjazm. Współzawodnictwo obu obozów zrodziło oryginalność. Oto ukształtował się smak, który zaimponował wszędzie. Tragicy odkryli prawdę psychologiczną i rozbili powikłaną sieć konwencji i ozdób. Poezja hugonocka ma ton predykanta; katolicka wyobraża tzw. styl średni czyli ten, który określił trafnie Ronsard:

> Ny trop haut, ny trop bas, c'est le souverain style
> Tel fut celui d'Horace et celui de Virgile.

Nie było lepszego określenia tego właśnie stylu katolickiego. Trzeci renesans, następujący po pierwszym karolińskim i drugim kapetyńskim, osiągnął zatem cel, do którego dążono przez wieki. Wznowił styl augustowski, by w Jezuicie Sarbiewskim upatrywać nowego Horacego. Że tak było istotnie, wskazuje kult Sarbiewskiego w kalwińskiej Anglii. Powtórzył się niejako wysiłek starorzymskich generacyj na chwałę nowego Rzymu, którym był teraz Paryż.

Wypada obecnie wyciągnąć pewne wnioski z całego procesu rozwojowego dwoistej literatury francuskiej wieku XVI-go. Miała ona w świecie europejskim echa bardzo dalekie. Du Bartas, jako epik o tematyce biblijnej, posiadał tłumacza w kalwinie Rafale Leszczyńskim, nie mówiąc o Szkocie Buchananie, którego sugestywną rytmikę i bujną frazeologię naśladował w psałterzu „zimny katolik", jak wyrażano się wtedy o podobnych ludziach, Kochanowski.

Natomiast uroczy styl Ronsarda wywołał ogólny podziw i legion naśladowców. Był jego styl bowiem językiem elity społecznej, dla której pisał również poeta polski, jak później inny horacjanin i zapalony wielbiciel Skaligera, Jezuita Sarbiewski. Nie było zresztą żadnych zasadniczych różnic między teatrem jezuickim w Rouen, gdzie studiował Corneille, czy w Paryżu, w Poznaniu czy w Warszawie lub Wilnie.

Katolicki charakter literatury francuskiej, jako poniekąd uniwersalnej, wzmocnił się tedy na przeciąg dwóch z górą wieków aż do epoki tzw. oświecenia. Ustalił się ostatecznie smak, który oddziaływał na wszystkie literatury sąsiednie, katolicki smak nowożytny, rozszerzający się również na inne warstwy społeczne, które dotąd do elity nie należały, a zaczęły brać udział w twórczości czynnie i biernie. Wydostojniało w ogóle pojęcie poetów; wydostojniał język, którym posługiwali się również kaznodzieje i polemiści katoliccy. Wielki styl religijnej polemiki Bossueta ma swe źródło właśnie w ścieraniu się dwóch literackich obozów reformacji i kontrreformacji.

Zwyciężył estetyzm nie pogański, jak w początkach procesu, ale oparty o religijne nastawienie większości społeczeństwa, w której wierny katolicyzmowi stan czwarty miał zasilić rosnące w liczbę szeregi przychodzącego do znaczenia mieszczaństwa. Skompromitowana nadużyciami królewskość pogrążyła ustrój feudalny, który ustąpił nowemu porządkowi. Ale, jak już dawno stwierdzono, humanistyczny charakter katolicyzmu, któ-

ry zaimponował przede wszystkim swymi szkołami, przybrał na wyrazistości szczególnie w monarchii francuskiej. Posiadała ona kuturę o charakterze poniekąd uniwersalnym. Tym się tłumaczy i poczucie wartości tej kultury, która zaczyna już lekceważyć antyczną i usiłuje iść własną nowożytną drogą rozwojową. Jak była ta kultura silną, dowodzi wychowanie zdobyte w szkole jezuickiej jeszcze przez Voltaire'a, i uznanie, jakie miał dla wiary wieków Montesquieu. Wyniki pracy katolickich generacyj sięgają więc głęboko w wiek Oświecenia, kiedy to odrodzony zakon jezuicki naprawiał samoistnie swe braki i błędy. Katolicyzmowi zawdzięcza literatura swą jedność i wielkość, jaka udzieliła się i następnym generacjom.

Tadeusz Grabowski

ANTONI GOŁUBIEW

DLACZEGO JESTEM KATOLIKIEM?

Mój Przyjacielu —

Postawiłeś mi proste pytanie: dlaczego jestem katolikiem? Pytanie na które każdy z nas powinien sobie odpowiedzieć — wyraźnie i jasno. Bez sformułowania tej odpowiedzi nasza wiara jest ślepa, a przyznawanie się do wyznawanego światopoglądu nieuzasadnione, nieraz — pozornie — przypadkowe. Nie wystarczy sobie powiedzieć: bo tak jest, bo w ten sposób zostałem wychowany, bo jestem do swojej religii przywiązany. Chodzi przecie o prawdę — i tylko o prawdę. O prawdę, to znaczy: o rzeczywistość, o uznanie tej rzeczywistości, o uznanie tego, co istnieje. A tego uznania nie czyni się na ślepo — z tradycji, z nawyku, z wychowania. Dlatego odpowiedź na pytanie musi być świadoma i pewna — inaczej nie wiele jest warta.

Ale pytanie które postawiłeś — dlaczego jestem katolikiem? — jest pytaniem dwuznacznym. Zważ: może ono znaczyć — „jakie przyczyny złożyły się na to, że jesteś katolikiem?", albo — „jakie posiadasz uzasadnienie przyznawania się do katolicyzmu?". — W obu wypadkach chodzi o rzeczy całkiem różne. A jednak, gdy patrzę w swe życie, na drogę, którą dotychczas przebyłem, widzę, że odpowiedź na oba pytania zlewa się w jedno. Każde bowiem uzasadnienie przyjętego światopoglądu staje się nową przyczyną jego przyjęcia. I odwrotnie: uświadomienie głębsze przyczyn staje się bardzo często uzasadnieniem przyjęcia danego światopoglądu — aczkolwiek nie zawsze odbywa się to bez wstrząsów i trudności.

Pytanie Twoje dotyczy po prostu mojej wiary. Mogłeś zapytać: dlaczego wierzysz i to wierzysz po katolicku? Jaka była droga Twojej wiary? Pytanie bardzo trudne i bardzo osobiste. W dodatku nie potrafię w pełni na nie odpowiedzieć, bo znam tylko część tej przebytej drogi.

Skoro już jestem katolikiem, wierzę, iż główną i najważniejszą przyczyną naszej wiary jest niezasłużone i niepojęte działanie Łaski, a więc niejako bezpośrednia ingerencja Boga. Drogi, którymi Łaska do nas dociera, owe nadprzyrodzone kanały działania Ducha Świętego, nie zawsze i nie w pełni mogą być przez nas odkryte. Ostatecznie — w najdalszej konsekwencji — wszystko, co dotyczy życia nadprzyrodzonego, a więc także wiary, jest Łaską. Jakże trudno jest o tym mówić, gdyż jakże mało wiemy, jak trudno jest nam wyśledzić tropy Boga w nas samych. Co więcej — działanie Łaski jest indywidualne, tak zróżniczkowane, iż można śmiało rzec, iż dla każdego człowieka jest nieco inne. Jeśli je nawet dojrzymy, nie sposób o nim mówić — gdyż ze względu na swój indywidualny, niepowtarzalny charakter będzie niezrozumiałe i niesprawdzalne dla innych. Jest to tajemnica wiary — odrębna dla każdego człowieka i dla niego samego odsłonięta zaledwie w rąbku. Nadzieja, ta wielka cnota ufności, każe nam oddać tę sprawę Miłości i Mądrości Boga.

To też chcąc Ci odpowiedzieć na Twoje pytanie, muszę przemilczeć sprawę najważniejszą. Zrobię natomiast co innego: postaram się jak najszczerzej i jak najprościej opowiedzieć Ci o swej drodze życiowej — o myślach i trudnościach, o cofnięciach i rozterkach — nieraz bolesnych i męczących. Nie będę się trzymał chronologii — nie ten porządek jest ważny. Będę mówił o myślach i wątpliwościach tak, jak je przeżywałem w różnych czasach — i jak je dotąd przeżywam. Ufam, że przyjdzie ta chwila, gdy zamiast „wierzę", powiem sobie: „wiem" — w bezpośrednim spojrzeniu w odwieczną Prawdę — twarzą w twarz.

WIARA DZIECIŃSTWA

Jeden z moich znajomych, który doszedł do wiary po długim, bolesnym szukaniu, wyznał mi kiedyś, że nie potrafi zrozumieć psychologii tych, którzy byli wierzącymi od dziecka, którzy nie przeżyli wstrząsającej chwili nawrócenia — tego nagłego olśnienia, gdy się dojrzało drogę do Prawdy. W tonie mego rozmówcy, gdy czynił powyższe wyznanie, brzmiała jakaś nikła nuta — niby zdziwienia, niby zazdrości; lecz równocześnie, gdy wpatrywał się on z natężeniem w przełom swojego życia, widać było po nim, że nie oddałby za nic własnej drogi, że jest dlań ona radosna i pełna, choć miała wiele cierni i przyczyniła wiele cierpień. „Nie byłem wychowany religijnie — zwierzał się mój rozmówca — i nie pojmuję tych, co od dziecka szli równą, pewną drogą. Są oni zapewne szczęśliwsi, choć nie przeżyli najpiękniejszej chyba chwili życia, nie doznali owego wstrząsu na swojej drodze do Damaszku; nie przeżyli momentu nawrócenia".

Myślę, że mój rozmówca miał tylko częściową rację. Bo dla wielu ludzi — może dla wszystkich — droga wiary jest nieustannym „nawra-

caniem się". Wiara nie jest jakimś stanem, jakąś statyką, nie przypomina spokojnej tafli jeziora odbijającej blask Prawdy; zapewne tylko wielcy święci dochodzili do tego rodzaju wiary. Czymże jest wiara? Nieustanną zgodą rozumu i woli na Prawdę Objawioną, ciągłym wspinaniem się i wysiłkiem. Napotyka na trudności i opory. Wszystko, co poznaje nasz umysł, i wszystko, w co się angażuje nasza wola, pozostaje w jakimś stosunku do wiary. Wiara się pogłębia lub spłyca, jest bardziej żywa lub blaknie, ale zawsze ogarnia całego człowieka, całą jego osobowość. Jest albo soczewką, w której się skupia całe nasze życie, albo podlega poważnym zakłóceniom i wstrząsom, zanika, więdnie i umiera. Nie można powiedzieć o człowieku, że jest wierzący lub nie, ale — że jest mniej lub więcej wierzący. Wiara jest cnotą — a żadna cnota nie jest zamkniętym safesem z nagromadzonymi w nim skarbami; jest raczej narzędziem do zdobywania coraz nowych skarbów, jest gotowością całej osobowości do czynu, jest aktywnością naszej duszy, nie zaś stanem bierności. Jest bardziej dążeniem, niż osiągnięciem, gdyż to, co osiągnięte, staje się stopniem na dalszej drodze. Nigdzie bardziej, niż w dziedzinie wiary, nie da się zastosować przysłowia, że kto się nie posuwa, ten się cofa. Dlatego też ten, kto nie miał jednego nawrócenia, miał tysiąc nawróceń; wciąż się nawraca i wciąż nie jest w pełni nawrócony. Postępuje swą drogą czasem radośnie i łatwo, czasem z oporami i trudem, przystaje, waha się, cofa, by znów ruszyć przed siebie. Dlatego nie można powiedzieć, że człowiek wierzący od dziecka postępował koniecznie po równej, poziomej drodze. Raczej była to droga w górę i w dół — chodzi o to, by punkt dojścia leżał wyżej od punktu wyjścia, by wiara przy końcu życia była głębsza, rozleglejsza, bardziej świadoma i pełna, niż była w okresie dzieciństwa.

A jednak okres dzieciństwa i wychowania jest niesłychanie ważny. I jeśli mam Ci, Przyjacielu, odpowiedzieć na Twoje pytanie, muszę sięgnąć pamięcią do tej, która kształtowała pierwsze me myśli i mówiła mi o podstawach i prawdach wiary. Dziś dopiero uświadamiam sobie, jak wiele zawdzięczam matce i jej prostym, nieuczonym słowom. One sprawiły, że było mi w życiu dużo łatwiej uporać się z wielu trudnościami, odpowiedzieć sobie na wiele skomplikowanych pytań.

Moja matka ma spracowane ręce — tak się bowiem ułożyło jej życie, że więcej pracowała rękoma niż głową, krzątając się od rana do wieczora dokoła spraw i potrzeb rodziny, bliższych i dalszych ludzi. Nie posiada większego wykształcenia, a o filozofii i teologii ma bardzo niejasne pojęcia. A jednak zarówno jej sformułowania, jak sposób podania ich dziecku zdumiewają mnie dziś swą trafnością. Od najmłodszych lat — jak pamiętam — nie miałem tendencji fizycznego antropomorfizowania Boga, chyba — i to tylko częściowo — psychicznego (takie wyrażenia,

jak: „Bóg się gniewa", „Bóg się raduje" etc.). Miałem jasne pojęcie o Stworzycielu świata, o Odkupicielu i — mniej jasne, co było później przyczyną niejednej trudności — o Duchu Świętym, który oświeca i wzmacnia. Miałem dobrze wytłumaczone i ugruntowane pojęcia o rozróżnieniu duszy i ciała, o grzechu i świętości, o sakramentach chrztu, pokuty i eucharystii, o Kościele jako społeczności żywych i umarłych, o sądzie Bożym, niebie, jako obcowaniu z Bogiem, i piekle, jako odtrąceniu od Boga, który jest wszelkim dobrem. Natomiast słabsze miałem pojęcie o Łasce, co było znowu powodem niejednej trudności życiowej.

Dziś — starając się zdać sobie sprawę, dlaczego jestem katolikiem — muszę patrzeć w jakże odległy okres dzieciństwa i w nim znajduję korzenie mej wiary. Nie ograniczają się one do udzielanych przez długie lata, niesystematycznych, lecz stałych („przy nadarzającej się okazji") nauk. Równie ważne — a może ważniejsze — było to, że dom, w którym wzrastałem, był w zasadniczej harmonii z tym, czego mię uczono. Wówczas nie zdawałem sobie z tego sprawy, lecz dziś wiem, że był to dom, w którym istniało pewne napięcie, pewne ciśnienie moralne. Napięcie to polegało na nieustannym wysiłku, na próbach realizowania przez rodziców tych prawd i zasad, które wpajano w dzieci. Ciągle się o kogoś troszczono, ciągle dbano o jakieś sprawy, o jakichś ludzi, a także o codzienny, najzwyczajniejszy obowiązek. Obowiązek był czymś świętym — i to przede wszystkim dla rodziców. To się przyjmowało jako coś zrozumiałego samo przez się, jako naturalny porządek życia, jako zwyczajną drogę. Obowiązkiem zaś było każde zdarzenie, jakie życie przed człowiekiem stawiało — czy to było praca zawodowa, czy własne dziecko, czy obcy człowiek, czy nakaz religijny, społeczny, narodowy. Nieraz zdarzało mi się słyszeć w domu jakieś narzekania na trud życia, na kłopoty, na zdrowie, na zmartwienia — nigdy na ów najszerzej pojęty obowiązek: podejmowało się go, jako największą wartość życia, jako samo życie. A to właśnie wytwarzało harmonię pomiędzy podawanymi prawdami religii a praktyką życia. W domu raczej rzadko słyszałem pobożne zdania o woli Bożej, o miłości bliźniego, o celach doczesnych i wiecznych, ale synchronizacja pojęć i życia stwarzała właśnie to napięcie moralne, o którym mówiłem.

Stwarzała ona jeszcze coś więcej: atmosferę wielkiego zaufania. Zapewne w okresie wyjścia z wczesnego dzieciństwa, a więc w wieku szkoły średniej, miałem niejedno do zatajenia, niejedno też kłamstwo wobec rodziców mam na sumieniu. Ale były to sprawy zewnętrzne i drobne. W sprawach istotnych i ważnych, w sprawach zasadniczej postawy wobec Boga i ludzi, ufało się rodzicom właśnie dlatego, że nie było u nich różnicy między słowem i czynem. Czyn mówił więcej niż słowo, czyn był

ważny, a wówczas rzadko wypowiedziane słowo miało wielką gatunkową wagę.

I zaufanie to przetrwało. Przebiegłszy długą i zawiłą drogę życia, do dziś nie potrafię zlekceważyć — naiwnych nieraz — słów staruszków, słów napomnienia czy nauki. Niejednokrotnie zdarza mi się na nie żachnąć. Ale jakże rzadko po głębszym przemyśleniu nie dochodzę do wniosku, że jednak oni wciąż mają rację. Dotyczy ona tych podstawowych prawd o Bogu i człowieku, tego jakiegoś moralnego „prawidłowego" wyczucia, jaka linia postępowania jest słuszna. Zapewne — ta zgodność dwóch pokoleń nie jest zupełna. W szczegółach, w konkretnych wypadkach oceny nieraz wypadają inaczej. A jednak — mimo tych różnic — moja wiara dzisiejsza jest tą samą wiarą z dzieciństwa, która została mi zaszczepiona słowem i przykładem.

Lecz właśnie ten fakt tożsamości dał mi w życiu niejedną rozterkę. Bo narzucała się nieraz wątpliwość: czy nie dlatego wierzę w prawdę katolicyzmu, że tak zostałem wychowany? Przecież gdybym się wychował w rodzinie żydowskiej lub mahometańskiej, albo atmosferze ateizmu i niedowiarstwa, byłbym wyznawcą mozaizmu czy mahometanizmu albo bezwyznaniowcem. Psychologia pouczyła mię, jak mocno ukształca człowieka dzieciństwo; i jak trudno jest wyrwać to, co zostało w dzieciństwie zasiane i co zdołało się zakorzenić. Teoria podświadomości dorzuca dodatkowe argumenty. Badania socjologiczne Znanieckiego uświadomiły znaczenie t. zw. „kręgów wychowawczych" dla całego życia ludzkiego. A jednocześnie z tym wątpliwość następna: więc może wiara moja nie odpowiada prawdzie, jest zaś jedynie wywołanym przez warunki wychowawcze subiektywnym przeżyciem? A przecież chodzi tylko i jedynie o prawdę.

Nie odrazu pojąłem, iż fakt pouczenia mnie o pewnych prawdach w dzieciństwie, wpojenie głębokiego przekonania o ich zgodności z obiektywnie istniejącą rzeczywistością, nie może być argumentem przeciw tym prawdom. Prócz prawd religijnych wszczepiono mi wiele prawd innych: historycznych i przyrodniczych, społecznych, narodowych, etycznych etc. Zarówno prawdy religijne, jak niereligijne nie zostały przez moich rodziców i wychowawców wymyślone. Oni je otrzymali od innych i przekazali mnie. O „prawdziwości" tych prawd nie można wątpić jedynie na podstawie, że zostały one podane do wierzenia małemu chłopcu, że zostały one „zasiane i wkorzenione". Jeśli jestem przekonany o prawdziwości systemu kopernikowskiego, „wpajam" go mojemu synowi i — jeśli ten system jest prawdziwy — jest całkiem obojętne czy został on „wpojony" dziecku czy dorosłemu. Natomiast z tej wątpliwości powstała inna myśl — całkiem niespodziewana: jeżeli wyrosłem ponad poziom dziecka, jeżeli rozwinąłem swój umysł, to nie wolno mi odrzucić po prostu

„wpojonych" w dzieciństwie prawd bez gruntownego ich poznania na tym poziomie, na jakim się dzisiaj znajduję. Inne postępowanie byłoby tandetą myślową.

A „produktem ubocznym" przemyślenia tego problemu było spostrzeżenie, jak wiele twierdzeń i sądów przyjmuję na wiarę. Sądy naukowe przyjmuję „na wiarę" uczonych, gdyż sam tylko bardzo niewiele z tych sądów sprawdziłem. Sądy etyczne przyjmuję „na wiarę" ludzi wysoko etycznie stojących. Wszelkie informacje przyjmuję „na wiarę" świadków, tych co widzieli — i to przeważnie pośrednio. Jakżé ograniczony jest zakres spraw, które osobiście przeanalizowałem i przemyślałem. Bez wiary — zwykłej, przyrodzonej wiary ludziom — nie mógłbym żyć w ogóle. Wierzę ciąglę i nieustannie, wierzę tysiąc razy częściej, niż wiem. Cała kultura, całe życie społeczne, cała technika, niemal cały dorobek ludzkości stoi na jakiejś wierze. Zapewne — jest to wiara innego rodzaju, niż wiara religijna. A jednak wiara. To też ten sam fakt „wierzenia", nie zaś wiedzy, nie może być żadnym argumentem przeciwko prawdzie tego, co wiara głosi. Argumenty mogą przyjść skąd inąd — i argumenty te przyszły istotnie: wiara mojego dzieciństwa musiała się zetrzeć z wątpliwościami epoki, w której mi żyć wypadło. Ale ze starcia tego — jak dotąd — wyszła ona zwycięsko. Co więcej: znalazła w tych właśnie trudnościach nowe dla siebie uzasadnienia, które z kolei stały się dalszymi przyczynami, że jestem katolikiem.

W KRĘGU NAUK PRZYRODNICZYCH

W ciągu dziejów nowożytnych nauki przyrodnicze zrobiły nieprawdopodobny skok. Człowiek sięgnął swym okiem w niewyobrażalnie dalekie przestrzenie międzygwiezdne, umie dziś ważyć, mierzyć, obliczać szybkość, temperaturę i skład chemiczny odległych mgławic, dotarł do wnętrza atomu i dojrzał w nim nowe wirujące światy. Wydarł mnóstwo tajemnic wszelkiego rodzaju energii i zaprzągł ją sobie do służby, poznał tajniki ciała roślin i zwierząt, uzbroił się do walki z chorobami, umie ciąć tysiączne części milimetra i mierzyć nieprawdobodobnie małe wielkości — czyż trzeba wyliczyć te wszystkie, tak wspaniałe dzieła ludzkiego poznania? Cóż dziwnego, że upojony tymi zdobyczami zaczął przypuszczać, że zdoła wyjaśnić nie tylko zjawiska, ale i samą istotę człowieka i świata. A zapatrzony w swoje precyzyjne przyrządy zaczął powoli skłaniać się ku przypuszczeniu, że to, czego nie zdoła tymi przyrządami uchwycić, nie istnieje, jest pustym wymysłem i fikcją. To przypuszczenie czy tę wątpliwość nasunął człowiekowi fakt, że dawniej wszelkie niewytłumaczalne zjawiska — np. zaćmienie słońca czy zakaźną chorobę — wyjaśniano bezpośrednią ingerencją sił wyższych — bogów czy Boga. Ten dawny błąd myślowy prowadził do nowego błędu —

do twierdzenia, że istnieje to tylko, co się da dojrzeć, zmierzyć, zważyć, ująć bezpośrednio zmysłami, lub pośrednio — za pomocą odpowiednich przyrządów.

Młody człowiek zetknąwszy się z tym wspaniałym światem przyrodniczych odkryć jest nim olśniony. I to jest zrozumiałe — inaczej być nie może. Jego horyzont rozszerza się naraz niesłychanie, jego myślenie uzyskuje pierwszą metodę — zwykle bardzo jeszcze nieprecyzyjną i niedoskonałą, ale zawsze metodę: oczywiście jest to metoda myślenia przyrodniczego. Metodą tą usiłuje on rozwiązać wszelkie nurtujące go pytania — między innymi pytania, na które dotychczas dawała mu odpowiedź wiara. Jest to błąd, ale on tego błędu nie widzi — skutki tego błędu bywają nieraz katastrofalne.

W historii mego życia katastrofy tej nie przeżyłem. A jednak trudności i rozterki były liczne, były zresztą bardzo proste i bardzo typowe. Niezgodności, jakie spostrzegłem pomiędzy niektórymi — mającymi nieraz bardzo duży stopień pewności — twierdzeniami naukowymi, np. o pochodzeniu człowieka, o powstaniu świata, o różnych szczegółach przyrodniczych, a tym obrazem stworzenia, jaki został mi wpojony w dzieciństwie lub wczesnej młodości, wprowadzały niepokój i duży zamęt w pojęcia. Co więcej: metoda myślenia przyrodniczego opanowana niesłychanie prymitywnie i nieprecyzyjnie, uproszczona przez popularyzację szkoły i książek, obiecywała rozwiązanie wszelkich trudności, obiecywała odpowiedź na wszelkie pytania. Naturalne zaś wyjaśnienie jakiegoś faktu, dla którego dawniej szukało się przyczyn nadprzyrodzonych, zdawało się wstrząsać całą budową wyznawanego światopoglądu. Pocóż Ci, mój Przyjacielu, opisywać ten proces: znasz przecie dobrze tego rodzaju trudności — nie są one odosobnione czy wyjątkowe. Przyznam się — ze wstydem — że miewałem okresy ucieczki od tych rozterek na płaszczyznę fideizmu, który jest wykrzywieniem wiary i odwróceniem się od szukania prawdy. Ale jedno mogę powiedzieć o sobie z uznaniem: nie śpieszyłem się zbytnio, nie wyciągałem zbyt pośpiesznych wniosków, nie odrzucałem wiary mojego dzieciństwa bez wystarczająco mocnego dowodu. Dowodu zaś tego nie miałem — nie wiedziałem jeszcze wtedy, że dowodu takiego być nie może, że go dotąd nikt zdołał przeprowadzić — a trudności nie były jeszcze wystarczającymi przesłankami do wyciągnięcia wniosków obalających prawdy wiary.

Trudności te malały i nikły w miarę lepszego poznawania zarówno metody myślenia przyrodniczego, jak i samych twierdzeń naukowych. Ze zdumieniem zacząłem dostrzegać, że nauki przyrodnicze mówią nam o zjawiskach, nie zaś o istocie badanego przez się świata, że na wiele najbardziej podstawowych pytań nie znajdują w ogóle odpowiedzi —

a nawet nie próbują jej znaleźć. Pierwsze — i niesłuszne — moje wątpliwości w wielkość osiągnięć nauk przyrodniczych nastąpiły wówczas, gdy się dowiedziałem, że nie potrafią one odpowiedzieć na takie pytania, jak: „czym jest ciążenie powszechne“, „czym jest siła“, „czym jest życie“ itp. Że one opisują zjawiska i rzeczy, klasyfikują je i porządkują wedle pewnych prawidłowości, „rysują — wedle popularnego dziś powiedzenia — mapę świata“, ale jej nie wyjaśniają. Nie wiedziałem jeszcze wówczas, że moje zarzuty pod adresem nauk przyrodniczych są przeważnie jałowe, gdyż zagadnienia mię interesujące należą w większości wypadków do filozofii, nie zaś do nauk przyrodniczych. Zrozumienie tego przyszło dopiero później.

Ale w poszukiwaniu rozwiązania, w poszukiwaniu odpowiedzi na dręczące mię zagadki błąkałem się — nie zdając sobie z tego jasno sprawy — na pograniczu nauk przyrodniczych i filozofii. Nie wiedziałem wówczas, że wielu przyrodników olśnionych wielkością odkryć naukowych, a nie znających metod ścisłego myślenia filozoficznego, również ten błąd popełnia. Wówczas to u w i e r z y ł e m uczonym — nie wiedziałem, że nie największym spośród nich — boć przecie nie sprawdziłem ich rozumowania i badań, uwierzyłem autorytetowi ich wiedzy, przy której autorytet nie tylko matki, ale i ojca, posiadającego gruntowne wykształcenie, autorytet mojej ukochanej nauczycielki, rysującej kiedyś „naiwny“ — jak myślałem — obraz świata, autorytet księdza prefekta i niektórych śmiesznych, poczciwych belfrów, zdawał się jakże nikły i słaby. Nie byłem w stanie przegryźć się samodzielnie przez ogrom stojących przede mną zagadnień, więc musiałem wierzyć — wierzyć ludziom mądrzejszym, światlejszym i lepszym ode mnie. Ale nie uwierzyłem nowym mistrzom bez zastrzeżeń, dawne autorytety działały przede wszystkim przez swą nieugiętą postawę moralną. Dlatego przeżyłem okres trudności, który miał wrócić jeszcze nieraz, nie zaś upadek dawnej wiary, na rzecz wiary nowej. Widziałem tysiące sprzeczności, które — ale to sprawa dalszego odcinka drogi mego życia — nie istniały w rzeczywistości.

Otóż nowi mistrzowie nie zadawalali się przekazywaniem mi szczegółowych odkryć nauk przyrodniczych, a także rozbieżnościami między dawnym obrazem świata a nowym, lecz mniej lub bardziej świadomie formułowali tezę, że istnieje to tylko, co może być poznane metodami nauk przyrodniczych. To znaczy, że wszystko to, w co wierzymy, a czego stwierdzić tymi metodami nie możemy, jest wymysłem, fikcją, poezją czy też świadomą blagą. Było to założenie metodologicznie zupełnie dowolne, ale było niesłychanie rozpowszechnione. Cóż dziwnego, że mu ulegałem — nie miałem żadnego przygotowania myślowego, apologetyka szkolna była przestarzała, rzadko liczyła się z nowoczesnymi odkryciami naukowymi, traktowała je w sposób uproszczony i karygodnie pobłażli-

wy, a czasem stawała na gruncie fideizmu. Przede wszystkim zaś nie dawała jasnej, wyraźnie sprecyzowanej metody myślenia filozoficznego i teologicznego. Wobec tego nie uzbrajała swych wychowanków do walki z trudnościami, które musieli oni spotkać, a nawet w niektórych punktach (lekceważący stosunek do przyrodzonej pracy poznawczej myśli ludzkiej) — ich osłabiała.

Tymczasem konsekwencją założeń „nowych mistrzów" było twierdzenie, że istnieje tylko materia. Materializm w różnych odmianach był milcząco założonym systemem filozoficznym nowoczesnych nauk przyrodniczych. Okres, w którym człowiek ma decydować o dalszym swym życiu, wymaga odpowiedzi na podstawowe pytanie o to, czym jest nasze życie, jaki jest jego cel, jego sens, jego wartość. Nie tylko nauki przyrodnicze, ale również materializm filozoficzny nie umie na te pytania dać wystarczającej odpowiedzi. Ale jest on pokusą ułatwionej odpowiedzi. Odrzucając dowolnie świat pozamaterialny upraszcza obraz świata i daje złudzenie rozwiązania wszelkich trudności. W rzeczywistości stawia przed człowiekiem nowe trudności.

Wróćmy na nasze pogranicze nauk przyrodniczych i materializmu filozoficznego, po którym się długo błąkałem zagubiony i bezradny. Twierdzenie, że istnieje tylko materia, musi prowadzić konsekwentnie do myśli, że materia jest nieskończona i wieczna. Wiemy, że takie przypuszczenie przez długi czas było dość powszechne wśród przyrodników, a prawo o zachowaniu energii zdawało się je potwierdzać. Przez długi czas przypuszczano, że wyruszywszy w podróż we wszechświat w którymkolwiek kierunku puszczamy się w podróż nieskończoną. Ta nieskończoność musi zasadniczo istnieć i w drugą stronę — nie tylko w stronę makrokosmosu, ale i mikrokosmosu. W moich latach szkolnych uczono mię jeszcze o niepodzielności atomu, ale raczej w sensie jego jednorodności niż niepodzielności. To znaczy, że atomu nie można rozłożyć, ale można go (teoretycznie przynajmniej) przeciąć na połowę, tę połowę znów na połowę i tak w nieskończoność. To pojęcie nieskończoności materii skończonej i ograniczonej ze swej natury, stanowiło dla mnie zawsze trudność myślową; zresztą skończoność wszechświata również była trudna do pojęcia, stawiało się bowiem naiwne pytanie: „a co dalej?" A jednak odpowiedź o nieskończoności materii w przestrzeni (panowała jeszcze wówczas niepodzielnie teoria eteru, a więc sama przestrzeń była pojmowana poniekąd materialnie, poniekąd, gdyż co do tego istniały poważne wahania wśród uczonych), wprowadzało pojęcie zasadniczo obce doświadczeniu, które stale nas styka z materią ściśle ograniczoną. Prowadziło to do rozróżnienia nieograniczonej przestrzeni i ograniczonej ilościowo materii, ale w tej koncepcji również istniały poważne trudności.

Nie będę przedstawiał trudności nasuwających się przy „dzieleniu" atomu. Natomiast znacznie większe trudności powstawały w mym umyśle, gdy myślałem o nieskończoności w czasie — zarówno „wstecz", jak i „naprzód". Samo pojęcie ruchu i zmiany nasuwało myśl o jakimś początku i końcu — zwłaszcza o początku. Pojęcie jednak początku — właśnie w przyrodniczej metodzie myślenia — zmuszało do przyjęcia jakiejś pierwszej przyczyny, wykraczało zdecydowanie poza świat materii, która jeśli miała początek, to prowadziła do czegoś, co nie jest materią.

Te wszystkie myśli i trudności, aczkolwiek nie prowadziły wprost z powrotem do wiary mego dzieciństwa, powiedziały mi jedno: że nauki przyrodnicze i założony przez wielu uczonych w sposób dowolny monizm materialistyczny nie tylko nie rozwiązują dręczących mię trudności, ale piętrzą wciąż nowe; że nie są one w stanie — przynajmniej w dzisiejszym stanie wiedzy — dać pożądanej odpowiedzi. Oczywiście można w i e r z y ć, że dadzą ją one w przyszłości. Wierzyć? — więc znowu wiara. Ale na czym się ma ta wiara opierać, jeżeli nie ma być fantazją? Realnego podbudowania w faktach wiara tego rodzaju nie posiada. A przecie moje trudności powstały na gruncie fideizmu. Czy odrzucając fideizm religijny mam wpaść w fideizm naukowy? Byłaby to zdrada nie tylko religii, lecz również nauki, byłaby to zdrada prawdy.

Tymczasem nauka postępowała naprzód z szybkością ciągle rosnącą. Ostatnie pół wieku — jeśli chodzi o nasze poznanie przyrodnicze — było jakby wybuchem pocisku. Zapadały się dawne teorie, powstawały nowe, nasze poznanie obejmowało coraz szerszy zakres i sięgało coraz głębiej. Zdobycze techniczne uzmysławiały każdemu człowiekowi, że badania przyrodnicze nie są jałową spekulacją umysłu, ale twardo trzymają się rzeczywistości. I oto zacząłem się dowiadywać, że wedle współczesnych poglądów wszechświat zapewne jest skończony. Że są próby zmierzenia wszechświata, zważenia całej zawierającej się w nim materii. Atom został rozbity, zostały odkryte w nim nowe światy, lecz i te światy są skończone. Wydaje się, że dotarto do najdrobniejszej cząstki materii, *neutrino*, pozbawionej naboju elektrycznego, o masie znikomo małej, w spoczynku prawdopodobnie równej zeru. Myśl ludzka — nieśmiało jeszcze i niepewnie — zaczęła sięgać do krańca wszechświata i obaliła — jak się zdaje — hipotezę nieskończonej materii. Lecz nie jest to wszystko. Obraz wieczności wszechświata zdaje się również należeć do przeszłości. Wszechświat posiadał swój początek, który uczeni próbują obliczyć różnymi metodami — są to liczby oczywiście dalekie od pewności. Również koniec wszechświata, przynajmniej jeśli chodzi o ruch i zmianę, zdaje się być niewątpliwy — i tu również istnieją realne wysiłki obliczenia przyszłego wieku wszechświata. Istnieją nawet hipotezy, które powiadają, że sama

przestrzeń musi być skończona w czasie, gdyż jej „powiększanie się" prowadzi w jakiś, niezrozumiały dziś dla nauki sposób do nieuchronnej katastrofy — oczywiście w niewyobrażalnie dalekiej przyszłości. Nauka też coraz wyraźniej odcina się od prób odpowiedzenia na pytanie, co było „przedtem", co będzie „potem", czym jest w istocie swej wszechświat, co jest poza jego „granicami", coraz bardziej zdecydowanie ogranicza się do badania i myślowego porządkowania zjawisk, do budowy takiego schematu wszechświata, któryby wyjaśniał zjawiska. A jednak ta sama nauka coraz bliższa jest przyjęcia jakiejś nieokreślonej i nieznanej pierwszej przyczyny wszystkich obserwowanych dziś zjawisk.

Oczywiście — naiwnym i nieuzasadnionym byłoby przypuszczenie, że jesteśmy u krańca poznania przyrodniczego. Zapewne jesteśmy raczej na początku. Lecz przewidywanie przyszłości tego poznania byłoby fantazjowaniem. Możemy stać jedynie na gruncie tego, co wiemy, lub co dziś przypuszczamy na podstawie aktualnych badań empirycznych. Ani kroku dalej — jeśli się chcemy twardo trzymać rzeczywistości, jeśli nam chodzi o prawdę. To odejście nauki współczesnej od „wiecznej i nieskończonej materii" oznaczało dla mnie ogromnie wiele. Dawne, naiwne „sprzeczności" pomiędzy wiarą mego dzieciństwa a współczesną wiedzą przyrodniczą zostały za mną daleko w tyle. Musiałem walczyć już nie tyle ze sceptycyzmem religijnym, ile ze sceptycyzmem naukowym, z trudnościami, jakie robiła mi założona baza nauk przyrodniczych w postaci owej „wiecznej i nieskończonej materii", powodującej tyle trudności, prowadzącej do jakiegoś zasadniczego absurdu. Dziś wiem, że nie jest to wcale założenie konieczne, że nauka może stać na gruncie materii skończonej w przestrzeni i czasie, że pomiędzy wiarą o początku i końcu czasu, jak również o nieustannym niejako akcie stwórczym w utrzymywaniu materii, a pomiędzy wynikami badań przyrodniczych nie tylko nie ma sprzeczności, ale raczej nauki przyrodnicze k i e r u j ą (i tylko tyle) myśl ludzką ku prawdom wykraczającym poza obręb porządku materialnego. Jestem dziś pełen podziwu i entuzjazmu do badań przyrodniczych, moje zaufanie do nich wzrosło, odkąd poznałem lepiej ich zakres i metodę, a trudności, które na razie we mnie budziły, one same zdołały rozwikłać. Zdołały rozwikłać przede wszystkim dzięki coraz ściślej precyzowanemu zakresowi swych badań, jak i — częściowo — dzięki ich wynikom; częściowo — gdyż wyniki te tylko w nieznacznej mierze i ubocznie dotyczą tych trudności, jakie przy pierwszym się z nimi zetknięciu we mnie wywołały.

Oczywiście sprawy poruszone to tylko część kłopotów, które przeżyłem. Opisałem je przykładowo. Podobny przykład dałby się zastosować np. w nauce o życiu, w biologii, genetyce, fizjologii, itp. Pierwsze zetknięcie się z badaniami np. z zakresu fizjologii człowieka lub nauki o dzie-

dziczności, czy choćby poznanie badań Pawłowa, wyjaśniających fizjologicznie objawy zachodzące przy procesie myślenia, budziły niejedną trudność. Tu zawiniło niezrozumienie we wczesnej młodości, że człowiek jest istotą nie tyle złożoną z duszy (osobno) i ciała (osobno), lecz istotą psycho-fizyczną. Lekceważenie ciała przy nauce religijnej o człowieku, z jakim się stale spotykałem, musiało się zemścić. Te trudności później doskonale wyjaśnił mi tomizm. W tym pierwszym okresie niewątpliwie ważna była dla mnie świadomość, że sam Pawłow — twórca swojej teorii — był człowiekiem głęboko religijnym. Zapewne — z naukowego punktu widzenia nie jest to ważki argument. Ale ja przecie nie piszę tutaj traktatu naukowego, tylko historię mego życia odpowiadającą na postawione przez Ciebie, mój Przyjacielu, pytanie. W historii mego życia był to fakt ważny i to ze względów bardzo prostych: w sprawie badań naukowych Pawłowa musiałem w i e r z y ć Pawłowowi, bo przecie sam tych badań nie przeprowadzałem. Dlaczegoż bym miał mu wierzyć w jednym a nie ufać mu w drugim? Tymczasem fakt wiary Pawłowa dowodził mi, że ten wielki umysł, na którego autorytecie polegałem, sam nie widział sprzeczności między swymi badaniami a religią. Dziś tej sprzeczności ja również nie widzę — odkąd wiem, że człowiek jest istotą psychofizyczną.

Ale mój ostateczny rozbrat z materializmem nastąpił na skutek dwóch innych trudności. Nie dotyczyły one wprawdzie ani metody myślenia przyrodniczego, ani zakresu badań nauk przyrodniczych, jednak wystąpiły w okresie tych właśnie rozważań, jakie w kręgu zagadnień przyrodniczych narzucały się moim myślom. Wspominałem Ci już, iż dziś sądzę, że od katastrofy niedowiarstwa i zwątpień uchroniły mnie „wpojone" mi zasady moralne, inaczej mówiąc — cała hierarchia wartości. Otóż w koncepcji „nieskończonej i wiecznej materii" nie widziałem miejsca na świat wartości. Wartość potrzebuje koniecznie jakiegoś punktu odniesienia, każda rzecz, czyn, myśl, czy chcenie może mieć wartość tylko w odniesieniu do jakiejś stałej i bezwzględnej miary. Tymczasem jeśli przyjmiemy koncepcję monizmu materialistycznego, koncepcję wiecznej i nieskończonej materii, wówczas brakuje nam owego punktu odniesienia. Wszystko — zarówno rzecz wielka jak mała, zarówno przedmiot, jak czyn lub myśl, jest przejawem jedynie owego nieustannego falowania materii i energii. W nieskończonej materii niesposób odnaleźć żadnej celowości ostatecznej, nic do niczego nie dąży, wszystko się zjawia i znika, czy też się zmienia. Wobec tego nie można mówić o formach wyższych i niższych, najwyżej o mniej czy więcej skomplikowanych, mniej lub więcej posuniętych w rozwoju, ale jakiż jest miernik owego skomplikowania czy rozwoju? Człowiek, ludzkość jest również jedynie chwilowym drgnięciem materii, być może — jak to mówią niektórzy — jej „chorobą",

jej „wariactwem", to znaczy wypadnięciem z jej własnych praw; ale nawet tego rodzaju dziwaczna koncepcja nie daje żadnej podstawy do wartościowania. Wszelkie wartościowanie wydaje mi się w tych warunkach zupełną dowolnością, nonsensem, łamańcem myślowym.

Więc może pojęcie wartości jest fikcją, której nie odpowiada nic w istniejącej rzeczywistości? Może nie ma żadnej hierarchii wartości, nie ma jej biegunów dobra i zła, wszystko jest absolutnie sobie równe — człowiek i meteor, symfonia muzyczna i pchła, ciążenie powszechne i śmierć Leonidasa, krzywda wyrządzona małemu dziecku i obrót galaktyki dokoła własnej osi, bakteria tyfusu i gwizdek lokomotywy, Imperium Romanum i partia szachów? To byłaby dla mnie konsekwencja wartościowania, gdybym przyjął monizm materialistyczny i koncepcję „wiecznej i nieskończonej materii". Nonsens tego wyrównania wartości był dla mnie absolutnie oczywisty, choć nie potrafiłbym dowieść, na czym on polega. Jednakże nie było chyba człowieka, który by potrafił się nań zgodzić w całej rozciągłości i konsekwencji. Odczywamy go jako jakąś wewnętrzną sprzeczność, wiemy, że tak rozumować nie można, że jest to rozumowanie absurdalne. Lecz żeby hierarchia wartości mogła mieć sens, musi być jakiś punkt odniesienia, bądący czymś bezwzględnym i stanowiącym wartość najwyższą. Skoro w monistycznej koncepcji nie moze być nim „wieczna i nieskończona materia", gdyż to prowadziłoby do błędnego koła, przeto ten punkt odniesienia musi być poza materią. Ten punkt odniesienia poza materią, będący miarą wszechwartości i jednocześnie wartością najwyższą, moja matka nauczyła mię nazywać Bogiem. Zapewne — jest to jeszcze bardzo daleko od przyjęcia tego Boga, o którym uczy katolicyzm, ale jeszcze jest dalej od przyjęcia koncepcji monizmu materialistycznego. Lecz jeśli tak jest, to granica została przekroczona i człowiek jest skazany na szukanie Boga — najwyższej wartości i miary wszechrzeczy.

A oto druga trudność, która zmusiła mię do odrzucenia koncepcji monizmu materialistycznego. Jest nią nasza możliwość poznania czegokolwiek, poznania świata choćby tylko materialnego. Już samo sformułowanie „materia poznająca samą siebie" wydaje mi się wewnętrzną sprzecznością. Poznanie bowiem implikuje w stosunku do tej materii posiadanie częściowej choćby wolności (czy wyrażając się ściślej: niezależności), która polega na przyjmowaniu sądów prawdziwych, czyli zgodnych z rzeczywistością, odrzucaniu zaś sądów fałszywych, czyli z rzeczywistością niezgodnych. Tymczasem przyjęcie monizmu materialistycznego musi założyć jedną z dwóch możliwości: albo materia podlega nieustannej grze sił przypadkowych i nieregulowanych, albo uporządkowanych według pewnych „praw" (jeszcze jedna zagadka i jeszcze jedna trudność); fizyka współczesna dopuszcza wprawdzie częściowo pewne

stanowisko pośrednie, ale w zasadzie przyjmuje drugą alternatywę. Otóż w żadnej z tych alternatyw nie ma miejsca na tego typu niezależność umysłu, która konieczna jest dla aktu poznania. Absolutna konsekwencja założeń wymagałaby stwierdzenia, że poznanie jest taką samą grą sił, jak zjawisko zorzy polarnej, gonitwy elektronów „pod napięciem", czy przyswojenia przez roślinę fosforu. Ale wówczas nie może być mowy ani o prawdzie, ani o fałszu.

Lecz może tak jest? Może nie ma sądów prawdziwych, ani fałszywych, albo może one w niczym nie różnią się między sobą, albo my nie możemy wybierać między tymi sądami? Rozumowanie takie prowadziłoby do pełnego sceptycyzmu poznawczego (czy raczej agnostycyzmu). Lecz przecie również agnostycyzm wyraża jakiś sąd. „Wiem, że nic nie wiem" — jest jednak pewnym określonym twierdzeniem i agnostycyzm uważa je za prawdziwe (natomiast sceptycyzm zakłada tego rodzaju twierdzenia niejako milcząco, ostatecznie jest on również agnostycyzmem). Ale jeśli choćby w tym jednym wypadku wyraża sąd, który uważa za prawdziwy, czyni wyłom we własnym rozumowaniu, obala je. W ten sposób agnostycyzm pożera sam siebie. Jest jednak wiele innych sądów, które uważamy za absolutnie prawdziwe, które poznaliśmy, jak chociażby sąd o istnieniu. Tak skomplikowany system, jak monizm materialistyczny obala sam siebie, gdyż prowadzi do wewnętrznej sprzeczności, której umysł ludzki nie może świadomie przyjąć. Bo — sądzę — że jeśli przyjmuje, to tylko dlatego, że nie dostrzega tej sprzeczności.

Ale trudność polega nie tylko na zagadnieniu tej niezależności intelektualnej. Świat myśli nie podlega prawom obowiązującym powszechnie w świecie materii. Wprawdzie uderzenie obuchem w głowę uszkadzające mózg, a choćby działanie zarazka w organizmie, czy wadliwe funkcjonowanie niektórych innych organów mego ciała uniemożliwia sprawne funkcjonowanie mojej władzy poznawczej, mojej myśli, ale ten fakt dowodzi tylko jednego: to, co jest obdarzone władzą poznawczą, mianowicie mój umysł, nie może w żyjącym na ziemi człowieku działać niezgodnie z normalnym funkcjonowaniem ludzkiego ciała. Działanie jednak myśli, aczkolwiek jakoś z fizycznym ciałem związanej, jakkolwiek zależnej od pewnych procesów zachodzących w tym ciele, co nauka opisuje i określa, nie ma żadnych cech materialnych. Oto myśl ta nie podlega „prawu przestrzeni". Z największą łatwością dociera „w mgnieniu oka" tak daleko, że światło musi zużyć miliony lat świetlnych, by tam dobiec. Wykracza poza granice dostrzeżone zmysłami (choćby przy pomocy przyrządów — mowa jest wciąż o świecie materialnym, np. o tych rejonach wszechświata, do których nie dotarły największe teleskopy). Nie zna żadnych zapór, sięga do wnętrza ziemi i słońca, nie ulega najwyższej temperaturze i nie przestaje działać w rejonach, gdzie panuje temperatura

bliska absolutnego zera. Zagląda do wnętrza elektronów, waży masy gwiazd, oblicza drogi mgławic. Nie ulega również „prawu czasu" i bez żadnej przeszkody sięga w setki i miliony lat wstecz, a nawet w wielu wypadkach wybiega naprzód. Co więcej — myśl rządzi światem, zmienia go (co prawda na bardzo drobnym jego wycinku), wedle swej woli kieruje energią, zawraca „normalny" bieg przyczyn, wprowadzając wedle swego uznania przyczyny nowe. Ale jeszcze bardziej zdumiewające jest uzdolnienie myśli do tworzenia pojęć abstrakcyjnych, którymi ujmujemy dowolnie wielką liczbę jednostek. Gdy myślimy „człowiek" lub „gwiazda" to przecie ujmujemy w pewien sposób każdego człowieka lub gwiazdę, takiego jaki był, jest lub będzie, i to nie jako zbiór wszystkich ludzi lub gwiazd, lecz zarazem wspólnie i oddzielnie. Złączenie dwóch ziarnek piasku z dwoma innymi ziarnkami jest procesem materialnym, natomiast zdolność myślowego wykonania działania $2 + 2 = 4$, jest czymś, co całkowicie wykracza poza możliwości materii. Wszystko to wyodrębnia władzę myśli z porządku materii i zmusza nas do przyjęcia, że istnieje coś, co posiada władzę poznawczą, jednocześnie zaś niewątpliwą, choć ograniczoną wolność w stosunku do materii, a co jest czymś zupełnie odmiennym i różnym od świata materii. To „coś" moja matka nazywała w czasie mego dzieciństwa światem duchowym, w odniesieniu zaś do człowieka — po prostu duszą.

Lecz może ów świat duchowy, czy też dusza ludzka jest produktem czy wytworem materii, rezultatem działających w niej „praw", czy też przypadkowej gry energii? Gdybyśmy stali na gruncie metody nauk przyrodniczych, nie potrafilibyśmy nic o tym powiedzieć. Nauki przyrodnicze nie potrafią nam powiedzieć, ani w jaki sposób przemiana taka następuje, ani dlaczego następuje, ani jakie warunki przemianę tą powodują. Nauki przyrodnicze umieją tylko powiedzieć, jakie warunki materialne muszą istnieć, by człowiek mógł myśleć — czyli nie wykraczają poza zakres materii. Otóż stwierdzenie, że świat materii wytworzył świat ducha, musielibyśmy przyjąć na wiarę i to bez cienia dowodu a nawet uzasadnienia. Sama zaś myśl, że materia wykracza poza własną naturę i stwarza coś zupełnie sobie obcego, a także nadrzędnego (skoro myśl może zarówno poznać materię, a nawet częściowo nią rządzić i naginać ją do siebie), wydaje się tak nieprawdopodobna i sztuczna, że nie widziałem żadnego powodu, bym tę karkołomną hipotezę, niczego nie wyjaśniającą i piętrzącą nieprzeliczone trudności, miał przyjąć. Żeby wierzyć, muszę rozumieć, dlaczego mam wierzyć, dlaczego mam ulegać czyjemuś autorytetowi. Inaczej wpadłbym w zwykły błąd fideizmu.

Przedstawiłem Ci, Przyjacielu, odcinek mojej drogi, którą przebyłem w związku z zetknięciem się z wielkimi odkryciami nauk przyrodniczych. Nie będę Ci podkreślał, jak te odkrycia są mi drogie i — jako należący

do gatunku *homo sapiens* — jak bardzo jestem z nich dumny. Ukazałem Ci moje trudności, ich rozwiązanie i ścieżki, które niespodzianie skierowały mnie ku prawdom ukazywanym mi w dzieciństwie. Przypuszczam, że w moich rozumowaniach — które przedstawiłem Ci tylko fragmentarycznie, na paru charakterystycznych przykładach — są luki i nieścisłości; staram się je poznać i wyjaśnić. Ale przypuszczam, — bo nie mam podstaw do sądzenia, że jest inaczej — że w całokształcie, w ogólnym wyniku, rozumowanie to jest słuszne.

Ale droga to nieskończona. Idę nią dalej. Droga ta zna posuwanie się naprzód i zna cofnięcia się, zna trudności, zna również chwile zniechęcenia czy sceptycyzmu. Zapewne — gdyby była drogą jedyną, niedaleko bym nią zaszedł i nie potrafiłbym Ci dać odpowiedzi na Twoje pytanie. Zresztą przyznam Ci się, że nie na tym odcinku mego życia natrafiałem na główne trudności. Nie patrzenie przyrodnicze było dla mnie groźne, ale patrzenie historyczne. Pojdźmy więc w dżunglę historii.

W GĄSZCZU HISTORII.

Religia jest starsza od historii. Badania prehistoryczne odnajdują ślady kultów pierwotnych w głębokich pokładach ziemi, będącej mogiłami wymarłych ludów. Nie ma żadnych danych, by stwierdzić początek wierzeń religijnych. Wedle najczęściej spotykanych wśród historyków poglądów pierwotne religie musiały być niezmiernie proste, być może, iż ograniczały się do kultu zmarłych i zaklęć magicznych. Wedle tych bardzo rozpowszechnionych zapatrywań, człowiek pierwotny musiał drżeć przed nieznanym i strasznym dlań światem i przyzywał na pomoc siły wyższe, które pojmował niejasno, a które próbował zakląć, by mu służyły.

Poglądy te opierają się raczej na dedukcji, niż na faktach, gdyż z tych czasów jedynymi źródłami są niewiele o tych sprawach mówiące wykopaliska archeologów. Dawniej udzielała tym wnioskowaniom poparcia etnologia. Nowsze jednak badania — przede wszystkim myślę o odkryciach O. W. Schmidta — wykazują, iż ludy najbardziej prymitywne (np afrykańscy pigmeje), posiadają religię stojącą na wysokim poziomie pojęciowym i moralnym, przede wszystkim zaś owe odkrycia obalają niedawne hipotezy, twierdzące, że monoteizm wyrósł z politeizmu. Rzecz przedstawia się raczej odwrotnie, a owe religie ludów prymitywnych, które zachowały się w postaci najmniej zmienionej, noszą wyraźny charakter monoteistyczny.

Początki historii to religia wysoce już rozwinięta i skomplikowana, nieraz o bogatym zasobie pojęć moralnych — zarówno jeśli chodzi o starożytny Egipt, o Chiny czy kulturę Mayów. Oczywistą jest rzeczą, że

najżywiej interesują nas religie Bliskiego Wschodu, inne zaś systemy o tyle, o ile mogą nam posłużyć do badań porównawczych. Otóż zarówno badania poszczególnych religii, badanie ich genezy i rozwoju, jak i badania porównawcze rozwinęły się w ostatnim półtorawieczu ogromnie. Badania te — jeśli chodzi o historię, że się tak wyrażę laicką — operują metodą opracowaną dla całości nauk historycznych, zwłaszcza dla historii kultury, posługując się szeroko rozbudowanymi naukami pomocniczymi, ulegając nieraz silnie metodom innych dyscyplin naukowych, zwłaszcza socjologii, oraz poszczgólnym kierunkom filozoficznym (ze względu na przedmiot swojego poznania — a więc przede wszystkim Boga). Zwykle też poszczególni historycy i szkoły historyczne posiadają już z góry przyjęte pewne założenia filozoficzne lub socjologiczne, które „rozumieją się same przez się".

Gdy się jednak o tym z góry nie wie, trafia się w istną dżunglę, w której zorientowanie się jest niezmiernie trudne. Przed szukającym powstają liczne znaki zapytania, liczne trudności i wątpliwości. Odnajduje on w różnych religiach liczne podobieństwa, nieraz daleko idące zbieżności, historycy wykazują wzajemne wpływy poszczególnych systemów religijnych, wzajemne zazębienia, mówią o rozwoju pojęć religijnych, o pierwiastkach nowatorskich i konserwatywnych, o podbudowie społecznej, gospodarczej, politycznej, naukowej, estetycznej, o interesach tych, którzy ciągnęli z religii różnorodne korzyści, najczęściej kapłanów lub władców — cały las zagadnień, wyjaśnień, często wartościowań, cały splot różnorodnych przyczyn. I oto wśród tego gąszczu religii i kultów ma wyrastać jedna, pod wielu względami przypominająca tę lub tamtą religię — i ta jedna ma być prawdziwa, ta jedna ma wieść człowieka po przez tajemnice życia i śmierci, ta jedna ma go doprowadzić do Boga — a jest nią ta, w której się urodziłem i której mię nauczono w dzieciństwie. Rozumiesz dobrze, mój Przyjacielu, że owa dżungla historii mogła stanowić dla wiary o wiele poważniejsze niebezpieczeństwo, niż pozorne, a łatwe do rozwiązania, sprzeczności, jakie rzekomo istnieją między wynikami nauk przyrodniczych a wyznawaną wiarą.

Badania porównawcze poszczególnych religii powodują nieraz wiele zamętu i wiele niepokoju. Ale badania te mogą być niezmiernie pomocne w odpowiedzi na wyrażoną wyżej wątpliwość. Bo przecie mnogość religii, wykazywanie ich podobieństw i różnic, a nawet hipotezy czy wnioski o wzajemnych wpływach nie muszą jeszcze koniecznie dowodzić, że żadna z tych religii nie jest prawdziwa. Nie sądzę, by jakiś człowiek uwierzył w Boga i stał się człowiekiem religijnym na podstawie samych tylko historycznych badań porównawczych. Raczej odwrotnie. Zwykle jednak przystępuje się do tych badań mając już jakiś określony — pozytywny lub negatywny — stosunek do religii. W każdym razie człowiek swój sto-

sunek do religii formułuje zwykle na podstawie innych także oparć niż same tylko badania historyczne.

Jeśli jednak — jak powiedzieliśmy o tym wyżej — nie będziemy z badań porówn.wczych wyciągali nieuzasadnionego przez te badania wniosku, że wszystkie religie są fałszywe, to badania te mogą być dlatego ważne dla naszego stosunku do wyznawanej religii, że potrafią uzasadnić słuszność czy niesłuszność „trzymania się przez nas wiary ojców". Przy badaniach porównawczych niesposób uniknąć oceny. Nie będę tu wchodził w zawiłą sprawę kryteriów tej oceny. Jednakże badania porównawcze pozwoliły mi odpowiedzieć na niepokojące mój umysł pytanie dlaczego przyjmując jedną z religii, które były lub są, przyjmuję właśnie tę, którą wyznaję. Badania porównawcze wykazały jej wyższość nad innymi. Na czym ta wyższość polega, powiem o tym później. Tu wystarczy, jeśli stwierdzę, że zrozumienie tej prawdy o świadomym wyborze jednej relgii z wielu, o potwierdzeniu wiary mego dzieciństwa, było ważnym etapem w mej świadomości religijnej.

Badania porównawcze budziły również wątpliwości innego rodzaju. Więc np. powstawały pytania, czy do religii Izraela nie przenikły pewne pierwiastki monoteizmu Egipcjan, lub pewne zasady moralne, znane nam choćby z „Księgi Zmarłych". Izraelici przecież mieli stosunki z Egiptem, przede wszystkm zaś w czasie długiego swego pobytu w Egipcie musieli się dość dokładnie zapoznać z pojęciami religijnymi Egipcjan, zwłaszcza, że niejeden z Izraelitów piastował w Egipcie wysokie godności a Mojżesz był wychowany na dworze faraona. Wiemy, że w niejednym szczególe zewnętrznym (np. kształt świątyni izraelskiej) wpływ narodów sąsiednich był bardzo duży, choć z drugiej strony właśnie te porównawcze badania wykazują jak bardzo odrębny i oryginalny był główny rdzeń religii Starego Zakonu. Ale nie tylko chodzi o Egipt. Opowieść o potopie zna kilka religii bliskiego Wschodu, wiara o grzechu pierwszych rodziców i o utraconym raju jest niezmiernie rozpowszechniona w wierzeniach różnych ludów. Przykłady tego rodzaju dałyby się mnożyć,

Chodzi jednak o punkt widzenia. Te same argumenty mogą służyć „przeciw" i „za". Jeżeli ktoś z innych powodów odrzuca prawdziwość jakiejkolwiek religii i jakichkolwiek prawd religijnych, to tę powszechność pewnych wierzeń religijnych będzie tłumaczył częściowo wzajemnymi wpływami, częściowo zaś pewnymi naturalnymi dyspozycjami psychicznymi człowieka pierwotnego („hipoteza strachu", „hipoteza poetyckiego poznania" etc.), częściowo zaś przyczynami społecznymi, politycznymi, gospodarczymi itd.

Jeżeli się jednak nie odrzuca z góry wierzeń religijnych i szuka się religii prawdziwej, wówczas badania porównawcze wskazują nam, o ile

poszczególne religie są „prawdziwe częściowo", to znaczy jakie prawdy, choćby w formie skażonej, zostały zachowane wśród ludzkości z pierwotnego Objawienia, względnie zostały odkryte przez ludzi na drodze naturalnej, to jest przy pomocy prymitywnej jeszcze filozofii. Dotyczyłoby to takich wspólnych na ogół prawd, jak istnienia Boga, stworzenia przezeń świata, duszy nieśmiertelnej, kary za grzechy i utraty raju, istnienia nieba i piekła oraz złego ducha, czasem nawet mętnych pojęć o jakimś Pośredniku pomiędzy człowiekiem a Bogiem. Badania porównawcze wykazują nam, że owe wspólne prawdy dotyczą właśnie spraw Objawienia pierwotnego. To też to, co w pierwszym zetknięciu się wyglądało dla mnie niepokojąco, przy bliższym poznaniu i przemyśleniu stało się raczej argumentem rozumowym za wyznawaną religią, niż przeciw niej.

Oczywiście w tym przechowaniu Objawienia pierwotnego istnieje trudność, gdy myślimy o niezmiernie długim okresie jaki ludzkość przeżyła w czasach przedhistorycznych, przy niesłychanym prymitywiźmie umysłowym, pierwotnej mowie niezmiernie ubogiej, polegającej zapewne w swym początku na okrzykach wyrażających najprostsze przeżycia itp. Gdy spoglądam na rekonstrukcję wyglądu neandertalczyka (jeżeli był on człowiekiem — o czym zresztą większość paleontologów dziś nie wątpi), trudno mi zrozumieć, w jaki sposób mógł on przechować dość skomplikowany zbiór prawd Objawienia pierwotnego. Z drugiej jednak strony nasza wiedza o tych pierwocinach ludzkości jest jeszcze w powijakach. Opiera się na kilkudziesięciu znaleziskach szczątków czaszek, wysnuwa zaledwie nieśmiałe hipotezy i to głównie dotyczące ewolucji ciała ludzkiego, oraz wielkości mózgu. Nie wiemy nic, jakie żyły wówczas rasy ludzkie, czy wszystkie były równie prymitywne etc. Ślady zaś kultu religijnego odnajduje prehistoria niezmiernie daleko. Wszelkie wnioskowanie w tych sprawach przy obecnym stanie wiedzy jest przedwczesne, to też musimy się obracać w kręgu spraw jako tako zbadanych. Jeżeli chodzi o tamte dawne czasy większe o figle płata mi swobodna gra wyobraźni niż ścisłe rozumowanie. Kwestia zaś wiary, to nie jest sprawa wyobraźni — aczkolwiek wyobraźnia może odegrać w niektórych wypadkach dość dużą rolę — pozytywną lub negatywną; zawsze jednak tylko jako władza pomocnicza. Wyobraźnia bowiem może przełamywać zaskorupiałe schematy myślowe, stawiać hipotezy lub znaki zapytania — i to jest jej rola twórcza — ale nie potrafi przeprowadzić dowodu. Naukowiec bez wyobraźni byłby tylko rutynowanym wyrobnikiem, ale naukowiec poprzestający na wyobraźni, lub oddający jej prym przed rozumowaniem stałby się poetą.

Przyswojenie metody myślenia historycznego dało mi niezmiernie wiele. Historia bada człowieka w dziejach, to znaczy w przebiegu czasowym. Jeżeli patrzymy na człowieka pod tym kątem widzenia, rozróżniamy to, co jest w nim stałe i niezmienne (wchodziłaby tu w grę kwestia stopnia

tej niezmienności, ale nie będziemy tu tego analizowali) oraz to, co podlega względnie szybkim zmianom w czasie. Historia się interesuje zasadniczo tym, co jest zmienne, co podlega jakiejś ewolucji w czasie, co jest historyczne. Tym, co jest niezmienne zajmują się inne nauki: filozofia, przyroda, socjologia etc. Ale stosunek zmiennego do niezmiennego jest oczywiście zmienny, a więc historyczny. Np. fakt, że człowiek się rodzi z ojca i matki jest faktem niezmiennym i wobec tego badany jest przez nauki przyrodnicze. Natomiast stosunek człowieka do tego faktu, jego poglądy na ten fakt, jego postawa moralna, jego poznanie i ocena, wszystkie pochodne obyczajowe, kulturalne itd. są zmienne i są przedmiotem badania historycznego. Więcej: jeżeli istnieje jakieś zjawisko zmienne, ale oderwane w zupełności od tego, co jest niezmienne i stałe, nie przedstawia ono interesu dla historii. Można powiedzieć, że przedmiotem badania historycznego jest stosunek w czasie tego, co zmienne, do tego, co niezmienne — do Boga, do natury ludzkiej indywidualnej i społecznej, duchowej i materialnej, do przyrody. Gdy się zetknąłem bliżej z historią, pierwszym wrażeniem było, że wszystko się w dziejach zmienia, nic nie ma stałego, jest nieustanna ewolucja, postęp i regresja, falowanie i ruch. Jest to zupełnie zrozumiałe, bo soczewka metody historycznej jest nastawiona właśnie na to, co zmienne, gdy soczewka metody np. filozoficznej jest nastawiona na to, co niezmienne i stałe, chociażby przedmiotem badania filozoficznego był właśnie ruch i zmiana. Usiłowanie różnych szkół historycznych odnalezienia w historii pewnych niezmiennych praw, takich, jakie rządzą np. światem materii, nie dawały pozytywnych rezultatów, chyba że były to prawa ogólne, np. prawo konieczności pożywienia dla życia i instynktu zaspokojenia głodu, prawo ogólnej tendencji do życia gromadnego, etc. Te jednak prawa dotyczą tego, co jest w człowieku niezmienne, jego natury, więc nie są to prawa historyczne w ścisłym znaczeniu. Natomiast prawa usiłujące ustalić jakąś ogólną zasadę zmienności historycznej i wytłumaczyć przy jej pomocy cały proces zmienności, usiłujące wtłoczyć tę zmienność w zakreślone przez się ramy wypływały z założeń pozahistorycznych, najczęściej filozoficznych lub socjologicznych, i porządkowały fakty historyczne w sposób apriorystyczny i dowolny.

Ta niemożność odnalezienia dla procesu zmienności historycznej ogólnej zasady, czy ogólnych zasad, które by na wzór praw przyrodniczych determinowały i wyjaśniały stawanie się i zmienność przebiegu historycznego, mimo bardzo silnego uwarunkowania człowieka przez naturę i warunki zewnętrzne, przez sam ciąg historyczny, nasuwała nieodparty wniosek, że: w historii, a więc w człowieku musi istnieć pewne *quantum* wolności, które się wyłamuje spod działania czynników determinujących (nie myślę

ich lekceważyć), a które jest jedną z przyczyn zmienności historycznej — może najważniejszą. Mniejsza zresztą o stopniowanie. W każdym razie poznanie procesu historycznego w jego niesłychanym bogactwie i różnorodności było dla mnie najbardziej ważkim argumentem dla uznania istnienia wolnej woli ludzkiej, bez której przebieg historyczny byłby dla mnie zupełnie niezrozumiały. Niewątpliwie w dzieciństwie pojęcie wolności człowieka przedstawiono mi przesadnie. Dlatego pierwsze zetknięcie się z uwarunkowaniem historycznym człowieka zrobiło na mnie wrażenie deprymujące. Bliższe jednak zapoznanie się z historią zmusiło mię do uczynienia poprawek zgodnych z rzeczywistością, zasadniczo jednak nie tylko potwierdziło naukę o wolności człowieka, ale gdybym jej dawniej nie znał, zapewne by mnie do niej doprowadziło. Tomistyczna nauka o człowieku wyjaśnia mi dokładnie zarówno uwarunkowanie, jak wolność człowieka na innej płaszczyźnie, co jednak do niniejszych rozważań historycznych nie należy.

Niemożliwość odnalezienia ogólnej zasady wyjaśniającej drogą pełnej determinacji proces historyczny, nie oznacza, by proces ten przedstawiał się jako chaotyczny zbiór faktów i zjawisk. Nie omawiając tu słusznej tendencji przyczynowego ujmowania procesu historycznego nie tylko w sensie porządkowania faktów w przestrzeni i czasie (odrzucenie zasady: *post hoc ergo propter hoc*), trzeba stwierdzić, że zmienność ta kształtuje się według pewnych wyraźnych tendencyj, dominujących zarówno w poszczególnych epokach, jak i u poszczególnych narodów, że takie pojęcia, jak renesans, historia chińska, epoka feudalizmu, kultura brązu itp. mają swój sens, nie tylko klasyfikujący, ale posiadający pewien odpowiednik w rzeczywistości historycznej. Więcej nawet: że istnieje realnie to, co nazywamy rozwojem historycznym, który zresztą niezawsze musi być utożsamiany z postępem, że można przypuszczać, iż historia ma swój cel czy cele, a celem tym jest coraz doskonalszy w sensie poznawczym, moralnym i cywilizacyjnym stosunek do tego, co w rzeczywistości jest niezmienne i stałe. A więc nie tylko do natury samego człowieka i do otaczającej nas przyrody, lecz również — i przede wszystkim — do Boga. Historia jako nauka, zajmując się zmiennością stosunku człowieka do niezmiennej rzeczywistości, właśnie przez swój zmienny, a więc różnoraki, a więc oświetlający z różnych punktów widzenia stosunek, ukazała mi w znacznie pełniejszym blasku to, co w rzeczywistości jest niezmienne. Dziś nie potrafię sobie wyobrazić, jakby mogło wyglądać moje życie religijne, a więc mój stosunek do Boga, gdybym nie znał niesłychanego bogactwa i możliwości tego stosunku, o jakim mi mówi historia. Różnorodność nie tylko systemów religijnych, ale różne formy religijności wśród różnych epok i ludów, u różnych indywidualności społecznych i jednostkowych, nie tylko nie jest hamulcem, ale wzbogaca moje życie

religijne. Zmienność rozwoju historycznego pozwala ludzkości coraz jaśniej widzieć jednego i niezmiennego Boga.

Przemyślenie problemu zmienności historycznej było dla mnie ważne jeszcze z jednego względu. Oto jeśli istnieje jedna i prawdziwa religia, religia objawiona, to jej oczywistą cechą musi być niezmienność. Bóg jest ten sam na początku Wszechrzeczy i na końcu. Tymczasem gdy się zapoznałem z grubsza z historią wyznawanej religii, dojrzałem, że podlega ona rozwojowi, że zmieniają się nie tylko jej formy zewnętrzne, np. w liturgii, ale zmienia się rozumienie wielu prawd. W pierwszej chwili napełniło mię to zwątpieniem — nie umiałem bowiem odpowiedzieć sobie na mnóstwo niepokojących pytań. Dopiero zrozumienie na czym polega zmienność historyczna wyjaśniło niepokojące mię wątpliwości. Zrozumiałem, że nie religia się zmienia, lecz stosunek człowieka do prawd religijnych i to głównie w porządku poznawczym. Człowiek coraz głębiej, coraz lepiej poznaje niezmienną prawdę, a poznając ją zmienia także swój obyczaj, swe postępowanie. Tak np. przez długi czas (choć bynajmniej nie od początku) istniało w chrześcijaństwie przekonanie o nawracaniu mieczem, o świętych wojnach, o zmuszaniu siłą do wyznawania wiary. Nadużycie krucjat, inkwizycji, „zbrojnych misji" wypływało z fałszywego zrozumienia religii. Dziś widzimy jasno, że w nauce chrześcijańskiej takiego nakazu nigdy nie było, zmieniliśmy nasze pojęcia, nasz stosunek do spraw apostolstwa, ale w religii żadna zmiana nie zaszła: odwrotnie — na początku pojmowano tak, jak my dziś te sprawy pojmujemy, a może jeszcze bardziej bezkompromisowo (postawa męczenników pierwszych wieków wobec przemocy religijnej). Takich przykładów dałoby przytoczyć więcej. Poznanie historii dogmatów, zwłaszcza w okresie herezji, ukazuje nam wyraźnie, jak świadomość pewnych prawd wiary narasta i krystalizuje się, jak ujmowana jest w jasne i ścisłe definicje, gdy przedtem w sposób bardziej mglisty i mniej sprecyzowany istniała i żyła w umysłach, nie niepokojąc nikogo, zanim warunki zewnętrzne nie zmusiły człowieka do bliższego poznania tej prawdy; nieomylny w rzeczach wiary i moralności urząd nauczycielski Kościoła, wyjaśniający i interpretujący żywe zawsze prawdy, jest gwarancją niezmienności nauki. Ale i on jest zmienny o tyle, że wyjaśnia i interpretuje właśnie te prawdy wiary, których okoliczności zmienności historycznej w danej chwili się domagają.

A więc co jest zmienne w religii? To, co jest zmienne w historii, a więc stosunek człowieka do prawdy, to wszystko, co człowiek od tej prawdy bierze i co na niej buduje. Innymi słowy: zmienna jest cała kultura religijna, cały wkład ludzki w religię, niezmienna jest prawda religijna, będąca wkładem Bożego Objawienia.

Historia nauczyła mię więc rozumienia człowieka w zmienności, czyli rozumienia człowieka historycznego. Zanim nauczyłem się myśleć w kategoriach zmienności historycznej, miałem wybitne tendencje anachronizowania człowieka. Patriarcha Starego Zakonu, człowiek współczesny Jezusowi, święty średniowieczny i wierzący człowiek współczesny przedstawiali mi się w swym stosunku do religii i Boga tak samo. Dlatego budziły się we mnie naiwne niepokoje, dotyczące np. pojęć o budowie świata w Starym Testamencie, o wypaczeniach nacjonalistycznych Izraela, o wiązaniu spraw wiecznych z doczesnymi, o różnych niekonsekwencjach w pojęciu moralności i wiązaniu jej z obyczajem Izraelitów. W jaki sposób — myślałem — mogą istnieć tak rażące błędy, poprostu nieprawdy dotyczące choćby pojęć o budowie świata, w księgach, o których wierzę, iż zostały napisane pod natchnieniem Ducha Świętego? Dla czego przykazania moralne, obowiązujące całą ludzkość we wszystkich krajach i czasach, zostały sformułowane *ad usum* narodu pastersko-rolniczego? Dopiero zrozumienie historycznej zmienności pouczyło mię, że prawda niezmienna i wieczna może być objawiona i wcielona jedynie w zmienność, że może być ukazana tylko w kulturze, że pisarz natchniony nie przestaje być człowiekiem swojego narodu i czasu — i że mnie obowiązuje to tylko, co w jego dziele jest wieczne i stałe. Rozumienie człowieka historycznego, jego odrębności kulturalnej, pozwala mi odróżnić w jego przekazie to, co jest wytworem tej kultury, jego pojęć, jego stylu, jego osobistej i historycznej indywidualności od tego, co jest głoszoną przezeń wieczną i niezmienną prawdą. Dziś, jeśli czegoś nie rozumiem w przekazie Pisma Świętego, pytam: czy nie rozumiem samej prawdy, czy nie rozumiem sposobu wyrażania człowieka, który tę prawdę przekazał.

Nie będę się tu rozpisywał, jak ważne jest potwierdzenie przez historyczne badania mnóstwa historycznych szczegółów, które znaliśmy dawniej tylko z ksiąg Pisma Świętego. Miało to znaczenie merytoryczne — lepszego zrozumienia wielu spraw — ale miało też duże znaczenie psychologiczne. Wychowany w formach myślenia nowoczesnego, przyzwyczajony do szukania odpowiedzi w nauce we wszystkich sprawach, w których nauka jest kompetentna, stykałem się z mnóstwem zarzutów stawianych historyczności Pisma Świętego. W wielu wypadkach — przyjmując jakieś twierdzenie Pisma Świętego z innych przesłanek — mogłem przeciwstawić zarzutom tylko nagie: wierzę. I naraz odkopanie starego grobowca, odczytanie starego napisu, ślad historyczny konkretny i namacalny, którego zakwestionować nie sposób, potwierdza niezbicie, zgodnie z współczesnymi, tak doskonałymi metodami naukowymi, zakwestionowany fakt, szczegół, wypadek, istnienie postaci, o którym przedtem mówiłem: wierzę w tej sprawie Pismu. Czyż muszę Ci, mój Przyja-

cielu, tłumaczyć, jak zawsze jest dla mnie radosny fakt tego rodzaju? Nie ma żadnej przesady w tym określeniu: radosny. Dlatego też z najżywszym zainteresowaniem czytam to wszystko, co owych odkryć historycznych dotyczy.

Dotknąłem tu może najważniejszej dla mnie — niemal przełomowej — sprawy: metody badania historycznego. Pamiętam, jak na początku studiów historycznych profesor ukazywał nam postawę, która musi cechować każdego badacza, dla którego jedynym dążeniem powinno być dotarcie do prawdy. Ostrzegał nas wtedy, że przystępując do rozwiązania jakiegokolwiek problemu historycznego musimy się strzec wszelkiego aprioryzmu; tylko fakty zanotowane w źródłach mają znaczenie. I mówił o słusznej i zdrowej ostrożności wobec źródeł, które musimy gruntownie zbadać przy pomocy zewnętrznej i wewnętrznej krytyki. Trzy pytania stawiamy przy badaniu źródeł: czy autor chciał powiedzieć prawdę, czy mógł powiedzieć prawdę i czy w relacji do innych dostępnych nam źródeł — powiedział prawdę? Jeżeli po zastosowaniu metod krytyki zewnętrznej i wewnętrznej odpowiedź na te trzy pytania wypada pozytywnie, wówczas fakt podany przez źródło przyjmujemy za prawdę.

Może się to wydać dziwne, ale przez dość długi czas nie pojmowałem Pisma Świętego, a zwłaszcza Nowego Testamentu jako źródła historycznego. Były to dla mnie święte księgi, ale wyodrębnione ze wszystkich innych zabytków, jakie nam dzieje zostawiły, jak gdyby podlegające innym prawom. Była to postawa nieświadomego fideizmu, która się mściła, gdyż to wszystko, co księgi te podawały, wydzierało się ze zwykłego, przyrodzonego, że tak powiem codziennego nurtu historii, odrywało się od ziemi, od człowieka, od natury. To też olśnieniem było dla mnie, gdy — zamordowany później przez gestapowców — ks. Henryk Hlebowicz powiedział na moje zawiłe wątpliwości: „Niech pan potraktuje Ewangelię jako zwykłe źródło historyczne — normalny zabytek rękopiśmienniczy, jakich mamy tak wiele. Tylko — dodał grożąc mi palcem — tylko bez aprioryzmu, bez żadnego aprioryzmu". Tak, było to olśnieniem. Historyczności Ewangelii nie sposób już dziś zahaczyć. Że ewangeliści mogli powiedzieć prawdę, nie ulega wątpliwości. Że chcieli powiedzieć prawdę, dowodzi tego choćby ta cena, którą za nią zapłacili — któż płaci nieustannym trudem swego życia, po ludzku rozumując beznadziejnym, męką i śmiercią za kłamstwo i fikcję? A przecież oni dawali świadectwo wypadkom, które widzieli i które widziały tysiące współczesnych, a na które wrogowie umieli odpowiedzieć tylko prześladowaniami i siłą fizyczną. Żadne zaś inne źródło nie zaprzecza żadnemu faktowi Ewangelii. Żadnych większych sprzeczności w nich nie ma. Gdyby to było jakieś inne źródło, np. o panowaniu jakiegokolwiek władcy, przyjęlibyśmy je bez wahania. Dlaczegóż więc są ludzie, którzy to właśnie odrzucają?

Odpowiedź narzuca się sama: bo — powiadają — niemożliwe jest, by był Bóg, by się wcielił i urodził z Dziewicy, by czynił cuda i znaki, by własną mocą zmartwychwstał, bo to wszystko jest niemożliwość, bajka, wymysł i bzdura. I tutaj narzuca się nieodparcie myśl: ależ to jest klasyczny aprioryzm. Jest to przyjęte zgóry założenie i gdyby Ewangelie miały jeszcze tysiąc innych potwierdzeń, przy takim założeniu również by się je odrzuciło.

Oczywiście całe to rozumowanie podaję w ogromnym skrócie. Oczywiście nie metoda historyczna doprowadziła mię do wiary. Ale metoda ta usunęła mnóstwo trudności, a przede wszystkim — niejako uziemiła Ewangelię. Z chwilą gdy Ewangelie stały się zwykłym źródłem historycznym, ich treść stała się historią, włączyła się w cały nurt historyczny, niejako się wcieliła. Wszystko się stało konkretne, bliskie, niemal namacalne. Życie, czyny, słowa Chrystusa stały się tak samo historyczne, jak życie, czyny, słowa, dajmy na to, Cezara. Źródła historyczne, zabytek historyczny — ależ tak! I nic więcej! Zawsze podejrzewam — wbrew Renanowi — że nam łatwiej uwierzyć w Bóstwo Chrystusa niż w Jego Człowieczeństwo. Ewangelie, traktowane jako źródło historyczne, uczłowieczają Chrystusa.

Natomiast odwrotnie się dzieje, jeśli chodzi o historię Kościoła. Przyzwyczajony do historycznej zmienności, która się przejawiała w stale obserwowanym w dziejach zjawisku powstawania, rozwoju, degeneracji i upadku każdego historycznego organizmu społecznego, niejednokrotnie przeżywałem uczucie podziwu, gdy myślałem o dziejach Kościoła. Dzieje te, jeśli spojrzeć na nie bezstronnie i właśnie historycznie, nieodparcie nasuwają myśl, że jest w Kościele coś wyjątkowego, niezrozumiałego i, jeśli traktować te dzieje w sposób ściśle historyczny, ponadludzkiego. Bo pierwiastek ludzki w Kościele bywał nieraz tak marny, tak przeciętny, czasem nawet zdegenerowany i występny, że — po ludzku biorąc — Kościół musiał się nie raz, lecz dziesięć razy rozlecieć w drobne kawałki. Już sam początek Kościoła jest zdumiewający. Ta garstka prostaków, naiwnych i nieokrzesanych, idzie na podbój świata, stojącego u szczytu kulturalnego i cywilizacyjnego rozwoju — i zdobywa go. Ten przykład niezwykłej, niezrozumiałej — po ludzku — dynamiki pierwszych apostołów jest często wysuwany jako argument apologetyczny boskości Kościoła. Mimo tego zbanalizowania, ilekroć wmyślę się weń, nie w abstrakcji, lecz w ludzkim, historycznym konkrecie, tylekroć ponownie ogarnia mię zdumienie. A jedność apostolskiej nauki? Ci ludzie w większości niewykształceni, porozrzucani po różnych krajach, mający ze sobą luźny i utrudniony kontakt, z tąż samą pewnością, bez wahania, bez wzajemnych sprzeczności głoszą tę samą naukę, stosują ją do przeróżnych odmiennych warunków, do różnych ludzi, różnych warstw spo-

łecznych, w akademii platońskiej i wśród niewolników Rzymu, w kipiącej wschodnim przepychem Antiochii i w nienawidzącej pamięci Chrystusa Judei. Jest to nauka skończona, zupełna, konsekwentna, którą się już interpretuje i zgłębia dwa tysiące lat i końca tego czerpania z niej nie widać, a występuje odrazu gotowa, w pełnej postaci, w możliwości zastosowania zawsze i wszędzie. Jej wykład dość przypadkowy, zależny od okoliczności i słuchającego audytorium, nieuporządkowany i niesystematyczny, jeszcze bardziej podkreśla wyjątkowość tego zjawiska. Późniejszy masowy egzamin nowej wiary, najcięższy, jaki człowiek może zdać, bo egzamin męki i śmierci, jest równie niezwykły. Bo to przecie trwa wieki, to nie jest poryw chwili, to nie jest zapał jednego pokolenia. Ten przykład męczenników pierwszych wieków chrześcijaństwa jest dziś już tak wyświechtany, że robi wrażenie martwego schematu. Ale trzeba nań spojrzeć w historycznym konkrecie, każdego męczennika wyodrębnić z bezimiennej masy, przywrócić mu jego żywą postać ze wszystkimi ludzkimi myślami, pożądaniami i uczuciami, całą jego naturalną miłość życia i świata, odrazę i lęk przed męką i śmiercią, umieścić go w jego rodzinie, otoczeniu, kulturze, zawodzie, warstwie społecznej, przywrócić mu osobiste cechy charakteru — i wtedy dopiero kazać mu wyznać swą wiarę aż do konsekwencji męczeństwa. A potem trzeba to pomnożyć przez tę ilość ludzi, którzy ponieśli śmierć za wiarę. Dopiero, gdy to zrobimy, pojmiemy, co znaczy ten łatwy frazes o tysięcznych rzeszach, które „z ochotą i radością“ szły na śmierć za Chrystusa.

Czyż trzeba Ci, mój Przyjacielu, który znasz me zamiłowania historyczne, mówić, że i dalsze dzieje Kościoła są dla mnie historycznym dowodem jego ponadludzkiego charakteru. I to nie wtedy, gdy Kościół zwyciężał, lecz wtedy, gdy upadał beznadziejnie i ponosił klęski, z których zdawało się, że nie może się podnieść. Czy to jeśli chodzi o wielki napór herezyj, które powinny były podrzeć na strzępy jedność przekazywanej nauki. Czy — po sprzęgnięciu się z *Imperium Romanum* — gdy zagłada tego imperium powinna była prowadzić do zagłady jego religii. Czy te liczne schizmy, herezje, reformacje, odszczepienia, które Kościół przeżył w wiekach późniejszych. Czy atak laickiego racjonalizmu, agnostycyzmu, pozytywizmu i innych prądów myślowych, które „jak na dłoni“ wykazywały ludziom przeżycie się, sprzeczność z nauką i rozumem, wstecznictwo i obskurantyzm Kościoła i głoszonej przezeń nauki. Lecz te wszystkie ciosy zewnętrzne możnaby jeszcze zrozumieć. Lecz ileż razy Kościół zdawał się degenerować wewnętrznie, ileż razy zdawał się gnić *in capite et in membris*, ileż to razy zarówno następstwo Piotrowe, jak i niższe duchowieństwo zdawało się być zeświecczone, dbające tylko o ten świat, o interesy polityczne, gospodarcze, klasowe. A jednak — nie tylko Kościół się dźwigał, nie tylko wydawał nowe pokolenia świętych, ale — i to

jest najbardziej zdumiewające — nigdy nie sprzeniewierzył się tej prawdzie, którą mu Jego Założyciel do przekazania zostawił. Nieraz słabe jednostki zdobywały się na niepojęty heroizm, gdy o to wypadło im walczyć. Kiedy myślę o tych faktach — znów nie w abstrakcji, lecz w historycznym, realnie istniejącym konkrecie — nie potrafię tego zrozumieć, jeśli nie uwierzę Chrystysowi, który to właśnie Kościołowi przepowiedział, który obiecał pomoc Ducha Świętego i Swoją obecność po wszystkie dni aż do skończenia świata.

Ale historia Kościoła to nie jest historia organizacji kościelnej. Historia Kościoła, to są dzieje przenikania Łaski w serca ludzkie, to historia wiary, walki ze złem i zwycięstwa świętości. Póki nie będziemy mieli tak opracowanej historii Kościoła, póty nie będziemy mogli z niej w pełni korzystać. W moim życiu wiele szkody wyrządziły nieudolne i nieprawdziwe żywoty świętych. Święci mają być dla nas wzorem, bodźcem, podporą i pomocą. Ich żywoty to są przewodniki po naszym życiu, to przykłady, jak można się poddać Łasce, jak należy miłować i chcieć. Tymczasem zaś... Ach, te ażurowe, rozbłękitnione, zhieratyzowane, sztuczne i nieprawdziwe żywoty istot bez ciała, bez trudności, bez walki, bez wewnętrznego żaru! W iluż opracowaniach czułem — nie kłamstwo, lecz zafałszowanie, odczłowieczenie, przesłodzenie tych bohaterów miłości Boga i ludzi. I dopiero sięgnięcie do źródeł, zapoznanie się z kilkoma postaciami z bliska, ukazało mi rąbek tajemnicy świętości. Ich bogactwo, ich zawsze pozytywny stosunek do wszystkiego, co jest, ich twórczą, nie negatywną ascezę, ich zaparcie się siebie zawsze dla kogoś czy czegoś, ich upartą walkę z własną niedoskonałością, ich otwarte serca dla Łaski, ich gotowość i ufność, ich męstwo. Dopiero te parę przykładów pozwoliło mi się rozejrzeć po historii, po dwutysięcznych dziejach człowieka — konkretnego, zwykłego człowieka, stąpającego po ziemi, nie fruwającego na różowych obłokach — a wówczas dojrzałem te oślepiające blaski świecące w ciemności! Iluż ich było, ileż zrobili. Trzeba raz po raz stosować metodę zbliżenia — jak w filmie — ujrzeć długie i niełatwe życie takiego świętego, ujrzeć jego walkę i jego zdobycze, jego przegrane i zwycięstwa, ujrzeć kim był dla tych, którzy go otaczali, dla dalszych i dla potomnych, przejść jego życie dzień po dniu, trud po trudzie, czyn po czynie, by potem odejść i rzucić okiem na całą panoramę. Trzeba zobaczyć czym była wiara i co mogła zrobić nie tylko ze świętymi, lecz także ze świątobliwymi, z pobożnymi, wreszcie z tzw. „porządnymi", którzy ledwo-ledwo się jej trzymali. Trzeba zobaczyć tych także, których czasem tylko ta wiara podnosi, którzy może raz jeden się zdobyli na wierność prawdzie, którzy wciąż upadają, ale też czasem próbują się dźwignąć, którzy się nawracają na łożu śmierci, w obliczu niebezpieczeństwa lub trwogi. Dopiero wówczas obraz wystąpi z całą jasnością. Czym byśmy byli, gdyby

nie ciągle działająca Łaska? Gdyby nie prawdy ukryte w nauce, którą Kościół strzeże i głosi? I czym może być człowiek, który Łaskę przyjął?

Mój Przyjacielu, postawiłeś mi kategoryczne pytanie. Oto w swym życiu niejednokrotnie zagłębiam się w gąszcz historii. Historia zrodziła we mnie niejedną trudność, ale później ona właśnie trudności te usuwała. Historia to niewyobrażalnie wielka zbiornica ludzkich istnień. Ileż razy czyny ludzkie napawały mię przerażeniem. Ale jak błędny ognik po bezmiarach historii błyskało dobro. Dobro to nie tylko błyskało tam, gdzie znano naukę Chrystusa. Ależ ilekroć ci, którzy ją znali, stosowali ją w pełni, tylekroć świeci w tym miejscu ognik dobra. I więcej jeszcze — ci, którzy tworzyli dobro nie znając, lub nie wyznając nauki Chrystusa — od Sokratesa po Gandhiego — dziwna rzecz: byli zawsze w tym, co robili dobrego, zgodni z tą właśnie nauką. Czyż mogę od historii człowieka żądać lepszego dowodu na to, że ta nauka jest Prawdą i Dobrem?

GMACH FILOZOFII WIECZNEJ.

Muszę wyznać, że kiedy zasiadałem, by odpowiedzieć na postawione mi pytanie, sądziłem, że odpowiedź będzie krótka i prosta. Tymczasem nie jest ona ani krótka, ani też prosta. Zapewne też nie jest przejrzysta. Ale czyż jest to dziwne? Przecie nie piszę uzasadnienia nauki chrześcijańskiej, do czego nie mam ani przygotowania, ani możności. Piszę uproszczoną historię swego życia i przemyśleń — oczywiście nie zawsze własnych. Jakże wiele zawdzięczam ludziom. Pisałem już na początku o tych, którym zawdzięczam najwięcej. Ale zaledwie tu i ówdzie wspomniałem o tych, którzy mię wspomagali, uczyli, tłumaczyli, zachęcali. Byli to nieraz ludzie bardzo bliscy, przyjaciele, towarzysze wspólnych trosk i prac, byli też ludzie przygodni, czasem nieznani. Były też książki, mnóstwo książek, pisanych przez ludzi bardzo różnych, nieraz nawet walczących z chrześcijaństwem, ale którzy szukali prawdy i pragnęli jej służyć. Byli tacy, którzy mię nieodparcie pociągali przykładem, konsekwencją swego życia, nieustanną, płonącą w nich miłością, którzy daleko postąpili na drodze świętości. Byli ludzie — a rozumiesz, że dla człowieka wierzącego to nie jest frazesem — którzy modlili się za mnie. Jest wreszcie Kościół powszechny, który się modli codzień i codzień składa na tysiącznych ołtarzach ofiarę za całą ludzkość i za mnie — jednego z jego członków — i który łączy się z tymi, którzy są już przed obliczem Boga.

Ci wszyscy ludzie wpływali na kształtowanie się mojej drogi życia — prostej i nieskomplikowanej, a jednocześnie niekonsekwetnej i pełnej zygzaków. Moja myśl — co jest zapewne winą mej rozwichrzonej natury i wewnętrznego nieuporządkowania, lecz również atmosfery czasów, w których mi żyć wypadło, epoki niepokoju i przełomu — błąkała się

niejednokrotnie po manowcach, po terenach bardzo dalekich od najściślejszych moich prac i zainteresowań. Ale dziś nie umiemy iść tylko jednym, wąsko zarysowanym torem. Dlatego musimy odpowiadać sobie na te wszystkie pytania, którymi każdy dzień natarczywie nas napastuje.

Zapewne — to, co powyżej napisałem, nie jest uporządkowane i jasne. Ale i tak zebrałem te myśli w pewną całość, gdy w praktyce życiowej były one rozstrząsane w różnych czasach i okolicznościach i sumowane dopiero, gdy „dojrzały". Jednakże rozumiesz dobrze, iż ten chaos niepowiązanych często spostrzeżeń i wniosków musiał być jakoś porządkowany i uzgadniany. Szukałem jakiegoś bardziej ogólnego spojrzenia na wszystkie te sprawy, jakiegoś powiązania i uporządkowania, to też nic dziwnego, że coraz żywiej zaczęła mię interesować filozofia.

Nie będę się nad tym rozwodził. Omawiając stosunek do badań przyrodniczych podkreśliłem, że już wówczas musiałem odrzucić materializm i sceptycyzm, czy agnostycyzm — oba kierunki prowadziły mię do sprzeczności, oba były niemożliwe do przyjęcia, gdyż zaprzeczały same sobie. Z idealizmem różnych odcieni zetknąłem się w czasie studiów uniwersyteckich i odrazu widziałem w nim tyle sprzeczności z codziennym doświadczeniem, tyle konieczności sztucznych konstrukcyj myślowych nie mających sprawdzianów, że kierunek ten nigdy nie robił mi większych kłopotów.

Studia filozoficzne były jednak ważne dla mnie dlatego, że zapoznały mię ogólnie z trzecią metodą myślenia — z metodą abstrakcji pojęciowej. Nie będę się nad tym rozwodził, gdyż sprawa ta tylko ubocznie należy do tematu. Natomiast muszę zaznaczyć, że nie przekonały mię krytyki różnych kierunków ograniczające ludzkie możliwości poznania. Nie będę tego tutaj uzasadniał, powiem tylko, że do odrzucenia tych — sceptycznych w gruncie rzeczy — poglądów skłaniała mię albo sprzeczność w poglądach tych zawarta (gdyż owe poglądy stwierdzały pewne prawdy conajmniej dotyczące poznania, a także z natury rzeczy, również umysłu poznającego, zaprzeczając jednocześnie możliwości poznawczej), albo opierały się one na pewnych apriorystycznych założeniach nie mających charakteru oczywistości. Jeżeli jednak możliwość poznania także ogólnego, filozoficznego istnieje, to metafizyka jest możliwa, myślenie metafizyczne jest możliwe, a jest ono dla naszego umysłu nieodpartą potrzebą, co uznawał nawet Kant. Wobec więc możliwości zaspokojenia tej potrzeby może istnieć w przeszłości lub przyszłości taki system filozoficzny, który będzie prawdziwą odpowiedzią na najważniejsze, trapiące nas pytania.

Takim systemem stał się dla mnie tomizm.

Z systemem filozofii tomistycznej zetknąłem się dosyć późno — oczywiście znając go przedtem bardzo ogólnikowo z historii filozofii. Tomizm był dla mnie dlatego tak ważnym i wstrząsającym odkryciem, że po

pierwsze pokrywał się z tymi — fragmentarycznymi i nieuporządkowanymi — wnioskami, do których doszedłem poprzednio, po drugie zaś, że dawał niemal zupełne i harmonijne rozwiązanie najważniejszych trapiących mię trudności. Niewątpliwie niezmiernie ważną — biorąc praktycznie — cechą tomizmu był fakt, że stanowi on syntetyczny pogląd na całokształt spraw ludzkich, podczas gdy nowożytne myślenie daje odpowiedzi w poszczególnych dziedzinach, które niejednokrotnie stoją ze sobą w sprzeczności, co prowadzi do chaosu i niepewności, do poczucia, ze w myśli współczesnej musi istnieć jakiś brak, skoro nie może ona doprowadzić do żadnej syntezy. Ten stan niepewności i poczucia chaosu przyczynia się, jak sądzę, do powodzenia wszelkich systemów, które choćby w sposób upraszczający i jednostronny usiłują wyjaśnić całokształt zjawisk, odpowiedzieć człowiekowi na dręczące go wątpliwości dotyczące jego istnienia, jego losów i jego celu. Otóż nie znam systemu, który by w sposób równie pełny, a jednocześnie niewulgaryzujący, odpowiadał na te rozterki i wątpliwości.

Oczywiście przydatność systemu nie jest jeszcze gwarancją jego prawdziwości. Ale myślenie przyrodnicze nauczyło mię pewnej metody, która się przyczyniła do żywszego mojego zainteresowania się tomizmem. Nauki przyrodnicze przyjmują jako najprawdopodobniejszą tę hipotezę, która najprościej, najjaśniej, a jednocześnie najbardziej wszechstronnie wyjaśnia i porządkuje wszystkie znane fakty. O ile jakaś ważna grupa faktów w sposób niewątpliwy przeczy przyjętej hipotezie, tym samym ją uniemożliwia i odrzuca. Natomiast im większa ilość faktów hipotezę potwierdza, tym bardziej jest ona prawdopodobna i tym bardziej się staje teorią. Hipoteza musi posiadać wewnętrzną spoistość, to znaczy, że każdy z jej członów czy fragmentów jest równie ważny w swoim zakresie, że nie mogą one stać ze sobą w sprzeczności, i wreszcie posiadają one wartość poznawczą tylko wtedy, jeżeli sprawdzają się w całości, wyjaśniają wszystkie zjawiska. Otóż tomizm jest tym systemem, który odpowiada powyższym warunkom. Po pierwsze obejmuje całokształt zjawisk i wyjaśnia je wszystkie we wzajemnym powiązaniu. Po drugie rozwiązuje wszystkie najważniejsze trudności, które się w danym zakresie nasuwają umysłowi ludzkiemu. Po trzecie jest zgodny z najważniejszymi znanymi nam faktami. Nie tylko nie znam faktów, które mu przeczą, ale wszystkie fakty, jakie znam, o ile potraktujemy je w sposób zgodny z metodą właściwą danemu systemowi (a inaczej w żadnej gałęzi wiedzy postępować nie wolno — to jest ogólna zasada) system ten potwierdzają. Dlatego uważam tomizm za system najbardziej prawdopodobny, a biorąc praktycznie — za jedynie możliwy w tej chwili do przyjęcia.

Pojęcie hipotezy nie stanowi dla mnie straszaka. Prawda — wieki ostatnie, zwłaszcza w dziedzinie nauk przyrodniczych przyniosły tak wielką ilość coraz to nowych hipotez, że przyzwyczailiśmy się do tego, że hipoteza jest czymś z natury swej zmiennym i nieprawdziwym. Tak jednak nie jest. Hipoteza może być prawdziwa i musimy ją za taką uznawać, jeśli spełnia zadanie, jeśli tłumaczy nam fakty, i jeśli ani fakty, ani udowodnione błędy metody, czy wewnętrzna sprzeczność, nie wykaże nam jej fałszywości. Prawo ciążenia powszechnego jest ostatecznie tylko hipotezą, ale wydaje mi się, że praktycznie biorąc, nikt nie wątpi w jej prawdziwość. Podobnie system kopernikowski, fakt krążenia ziemi dokoła słońca itp. Pojęcie hipotezy w wielu wypadkach jest pojęciem czysto teoretycznym, wynikającym z założenia, że rozum ludzki, aczkolwiek może odkryć prawdę, może się również mylić. Póki jednak hipoteza nie jest obalona lub zachwiana, albo póki nie istnieje hipoteza lepiej wyjaśniająca fakty, nie ma rozumnej przyczyny — jeśli się nie stoi na stanowisku sceptycyzmu poznawczego — by ją obalać. W praktyce jestem pewien, że tomizm w ogólnych swych zarysach jest filozofią prawdziwą, to znaczy, że podaje nam prawdę o tym, co istnieje.

Żeby usunąć możliwe nieporozumienia, muszę zrobić jedno bardzo ważne zastrzeżenie. Podając historię moich przemyśleń, przedstawiam drogi, jakimi kroczyłem w przyjmowaniu i uzasadnianiu mego poglądu na świat. Umysłowość moja została wykształcona na metodzie myślenia przyrodniczego i historycznego. Dlatego rozumowanie powyższe miało dla mnie istotne znaczenie. Trzeba tu jednak wyraźnie zaznaczyć, że system filozoficzny nie jest równoznaczny z hipotezą przyrodniczą, której zadaniem jest porządkowanie zjawisk i określanie zachodzących między zjawiskami związków. System filozoficzny jest z gruntu czym innym, ponieważ wykracza poza zakres zjawisk i mówi nam o samej istocie rzeczy. Wartość hipotezy mierzy się przede wszystkim jej przydatnością, wartość systemu filozoficznego — jego prawdziwością. To też mówiąc o hipotezie (czy nawet teorii przyrodniczej) w odniesieniu do systemu filozoficznego używam pewnej analogii. Analogia ta miała jednak dla mnie bardzo ważne znaczenie.

Nie znaczy to, bym uważał tomizm za system wykończony i zupełny, i bym nie widział w nim żadnych trudności. Nie mówiąc już o znanym postulacie „przetłumaczenia" terminologii scholastyznej na język współczesny, a także unowocześnienia metody wykładu, istnieje konieczność przekontrolowania niektórych dowodów tomistycznych w związku zarówno z nowymi, w niektórych wypadkach bardziej percyzyjnymi sfor-

mułowaniami i dystynkcjami filozoficznymi, jak i z niektórymi odkryciami nauk szczegółowych. Mówiąc inaczej — istnieje konieczność „ustawienia“ tomizmu w świecie myśli nowoczesnej, co się częściowo robi, ale daleko jeszcze do ukończenia tego zadania. Nie mniej zasadniczy zrąb tomizmu nie tylko nie jest zachwiany, ale wiele jego tez zyskało nowe argumenty. To przetrwanie systemu przez tak zmienne koleje myśli ludzkiej w wiekach XIII—XX, to ostanie się — mimo przestarzałej formy — zasadniczych jego zrębów i pełnej możliwości przyjęcia ich przez człowieka współczesnego, ta zupełnie odmienna pozycja tomizmu wobec innych systemów czy to filozoficznych, czy nauk szczegółowych daje mi — poza wewnątrzną wartością systemu — potwierdzenie tezy, że tomizm istotnie stanowi szczytowe osiągnięcie *philosophia perennis*. Tak więc fakt, że jest to system „nienowoczesny“ raczej jest dla mnie argumentem „za“, niż „przeciw“, prawda bowiem jest jedna, wieczna i niezmienna. Skoro zaś została raz poznana, może być to nasze poznanie pogłębiane, ale — o ile było bezbłędne, to znaczy o ile w ogóle było — nie może być zmienione.

Nie przestrasza mię również brak powszechności w uznaniu tomizmu. Prawdziwość bowiem jakiegoś systemu nie zależy od powszechności jego przyjęcia, ale od jego zgodności z poznawanym przedmiotem. — Prawdy nie udowadnia się przez plebiscyt. Z drugiej jednak strony nieprzyjęcie jakiegoś systemu w ogóle przez ludzi, budziłoby wątpliwości co do jego pewności — bo dlaczego tylko ja mam mieć przywilej prawidłowego poznania? Odpowiedź na to pytanie nasuwa dalsze pytanie: dlaczego wielu ludzi — niewątpliwie uczciwych poznawczo i rozumnych — odrzuca tomizm? Odpowiedź jest dla tomizmu pomyślna. Albo nie znają go — najczęściej skutkiem różnorodnych uprzedzeń — albo posiadają inne założenia, często negatywnego charakteru, które im przyjęcie tomizmu uniemożliwiają. Założenia te przeważnie dadzą się sprowadzić do kilku dość prostych typów, z którymi nie mogłem z różnych względów się zgodzić. To też przyjęcie tomizmu stało się dla mnie koniecznością.

Nie będę tutaj rozwijał, co mi dał tomizm. Zwrócę uwagę tylko na kilka punktów — dla mnie osobiście najważniejszych.

Niewątpliwie najważniejszą była tomistyczna nauka o analogii. Była to czwarta poznana przeze mnie metoda myślenia. Umożliwiła mi ona myślenie o Bogu bez Jego antropomorfizowania, antropomorfizowanie zaś Boga było jedną z największych przeszkód umysłu dla przyjęcia prawd wiary. Kryła się tu pozorna sprzeczność: z jednej strony nie-

skończoność Boga we wszystkim, z drugiej ograniczoność mego umysłu a jednocześnie możność poznania Nieskończonego chociażby przez wiarę. Każde ujęcie słowne, chociażby to: „Wierzę w Boga Ojca..." sprawiało trudność. Metoda myślenia analogicznego usuwa tę trudność radykalnie.

Drugą niezmiernie ważną sprawą było dokładne rozróżnienie zakresów pomiędzy teologią a filozofią, oraz filozofią a naukami szczegółowymi. To rozróżnienie usunęło mnóstwo trudności wypływających z mieszania zagadnień z różnych zakresów i stosowania nieskutecznych metod w dziedzinach, w których metody te nie mogą dać zadawalających rezultatów. Dotyczyło to przede wszystkim stosowania metod nauk szczegółowych w filozofii i teologii lub dedukowania o zagadnieniach szczegółowych z tez filozoficznych lub teologicznych. Z drugiej jednak strony pomiędzy tymi zakresami nie ma przepaści, wiedza o tych zakresach wzajemnie się uzupełnia, daje jasny i przejrzysty obraz wszystkiego co istnieje, obraz całości Bytu.

Z tez szczegółowych kilka było — praktycznie rzecz biorąc — dla usunięcia moich trudności specjalnie ważnych. Najważniejszą może była teza o jedności psycho-fizycznej człowieka. Nie tyle chodziło tu o naukę o materii i formie, ile o ogólne wyjaśnienie, o samą możliwość wyjaśnienia. Pierwotny bowiem, wyniesiony jeszcze z dzieciństwa, niejasny obraz duszy niejako „wsadzonej" w ciało, nasuwał tysięczne trudności zarówno z codziennym doświadczeniem takim, jak chociaż by fakt, że po filiżance kawy myśli się lepiej, jak i z odkryciami fizjologii i biologii człowieka. Teza o jedności psychofizycznej usuwa te trudności, wyjaśnia nam prawdę o zmartwychwstaniu ciał, jak zresztą ubocznie wiele innych ważnych zagadnień. Nauka o człowieku wiąże nas z ziemią, czyni z niej naszą doczesną ojczyznę, tłumaczy wagę naszego życia, nadaje sens zrozumiały i prosty pozornej antynomii o celach wiecznych i obowiązkach doczesnych człowieka.

Takich rozwiązań tomizm dał znacznie więcej — wszystkie miały dla mnie wprost przełomowe znaczenie. Nie będę ich wymieniał, chodzi tu raczej o przykłady. Tomizm uporządkował i ułożył to, co poprzednio było rozproszkowane i niezależne od siebie, wprowadził jednolitą budowę i hierarchię wartości, niejako „usprawiedliwił" to, co niższe, ale podporządkował je wyższemu. W bardzo wielu konkretnych wypadkach ułatwił zrozumienie poszczególnych powiedzeń, wyjaśnień i nakazów Ewangelii, pogłębił jej zrozumienie, zwiększył jednolitość poglądów. Dotychczas nie znalazłem ani jednej sprzeczności między poszczególnymi naukami ewangelicznymi a operującym całkiem innymi pojęciami tomizmem. W ten sposób — dość wprawdzie powierzchowne i ogólne — pozna-

nie tomizmu było ważnym etapem na mojej drodze wiary — jeśli wiarę pojmujemy jako wolną zgodę rozumu na prawdy objawione.

Tomizm więc stał się dla mnie naprawdę wspaniałym gmachem myśli ludzkiej, w którym znalazłem schronienie przed tą nawałnicą chaosu, sprzecznych twierdzeń, pytań bez nadziei odpowiedzi, wątpliwości, w których brzmi głos rozpaczy, wreszcie systemów wyraźnie jednostronnych i sprzecznych wewnętrznie, których się ludzie chwytają, jak tonący chwyta się byle czego, a którymi obdarza nasz umysł myśl nowożytna. Czy w tym wspaniałym gmachu nie będę miał już trudności, znaków zapytania, nie rozwiązanych zagadek? Mam i na pewno mieć będę. Ale to są trudności, że tak powiem, peryferyjne, nie mącące całości obrazu. Są one losem naszego życia, które nie jest spoczynkiem, jeno borykaniem się i walką.

DLACZEGO KATOLICYZM?

Z tego przedstawienia mej drogi, a raczej jej najważniejszych fragmentów, wynika zapewne wyraźnie, że nie mogę odrzucić religii i wiary. Nie pozwala mi na to mój rozum, doświadczenie, dotychczasowa znajomość świata. Ale dlaczego właśnie katolicyzm? Czy tylko dlatego, że właśnie w tej wierze zostałem wychowany?

Pisząc o historii wskazałem już na niektóre uzasadnienia. Ale nie one były i są najważniejsze. Najważniejsze jest poznawanie coraz lepsze wiary, której mię moja matka nauczyła.

Katolicyzm jest religią miłości — tylko miłości — niczym więcej. Ale któż zdoła zgłębić miłość? Czym jest miłość? Powiem Ci to otwarcie i prosto: tego nie wiem. Istnieją różne definicje miłości, ale nie wiele mi one mówią. Skoro przed chwilą mówiłem, ile mi daje tomizm, muszę dodać, że tomistyczna nauka o miłości najmniej mi ją wyjaśnia. Może nauki tej w pełni nie rozumiem! Zdefiniować miłości nie potrafię. Wiem, że nie jest to bynajmniej uczucie, że ogarnia całego człowieka, całą osobowość, że jest zasadniczą postawą wobec Boga, człowieka, kultury i świata — postawą zawsze czynną, twórczą, dążącą i ofiarną; w stosunku do siebie samych ona właśnie potrafi nas przetworzyć, podnieść i uświęcić. Miłość mobilizuje wszystkie nasze siły, jest motorem naszych czynów, przejawem naszego człowieczeństwa, jest pełnią życia. Tak — ona w nas żyje, ale czym jest, tego nie wiem, nie potrafię określić, aczkolwiek potrafię ją poznać, odróżnić od wszystkiego innego, w jakiś niedoskonały sposób ją przeżyć. Muszę powiedzieć, że wierzę w miłość — i to jest rdzeń mojej wiary.

Ale nie tylko w nią wierzę, ja ją widzę. Wszędzie. Czasem sponiewieraną i wypaczoną, czasem w całym blasku swej wspaniałości. Z niej wypływa wszelkie poznanie, wszelkie dobro i piękno, ona jest jedynym źródłem wszelkiej twórczości, wszelkiego postępu i doskonalenia. Miłością do biedronki czy gwiazdy, do piękna ludzkiego ciała czy ludzkiej duszy, do Boga czy stworzenia, pisze poeta swój wiersz, malarz maluje obraz, rzeźbiarz kuje bryłę marmuru. Miłość do prawdy każe uczonemu ślęczeć przez całe życie nad mikroskopem czy egipskimi hieroglifami. Miłość buduje maszyny i miłość odkrywa nowe światy. Miłość mężczyzny i kobiety zakłada rodzinę, miłość buduje społeczeństwa, wznosi pomniki kultury, zmusza nas do wszelkiego wysiłku. Miłość tworzy największe dzieła ludzkiej dobroci, współczucia, sprawiedliwości, porządku, postępu. Tylko miłość jest twórcza — gdzie jej brak, tam się rodzą nieszczęścia, wojny, pożogi, ruiny, i zgliszcza; tam się musi plenić niewola i ucisk; tam panuje zło i nienawiść. Miłość przekracza granice człowieka i świata i właśnie miłość — tylko miłość — dociera do nieskończonego Boga.

Nie tylko chrześcijaństwo uznaje miłość. Jest ona zawarta w wielu religiach, w wielu systemach myślowych — filozoficznych, etycznych, społecznych — wyznaje ją i praktykuje wielu ludzi niewierzących. Zapewne nie ma człowieka pozbawionego całkiem miłości — choćby wypaczonej, choćby pomieszanej z nienawiścią. Ale tylko chrześcijaństwo jest czystą miłością obejmującą wszystko i wszystkich. I tylko chrześcijaństwo uczy nas, że Bóg jest samą Miłością.

I dlatego tylko chrześcijaństwo jest pełną religią. Ono jedno. Ono jedno uczy pełnej miłości i ono ukazało w tysiącznych przykładach, do czego zdoła człowieka doprowadzić, jeśli człowiek mu w pełni zawierzy. Że chrześcijanie tysiące i miliony razy zdradzili swoją religię, zdradzili miłość i Boga, czyż jest to argumentem przeciw miłości — przeciw chrześcijaństwu? Czyż może być argumentem? Chrześcijaństwo jest nieustannym wołaniem miłości, jakże często wołaniem na puszczy. Twarde jest serce ludzkie — a może po prostu słabe i leniwe? Ale wołanie się ciągle rozlega: słyszymy je. Czyż możemy mu odmówić? Lub choćby go nie uznać?

Wielkość chrześcijaństwa polega na tym, że miłość jest w nim nie zaleceniem, radą, wezwaniem, lecz kategorycznym nakazem. Właściwie — jedynym nakazem. *Ama et fac quod vis.* Nie ma to być jakaś miłość teoretyczna, oderwana, nieuchwytna, lecz przypięta do ziemi, konkretna, zależna od każdorazowych okoliczności, codzienna, nieustanna. Jest codziennym naszym obowiązkiem, ma zmienić całą naszą

naturę, podnieść ją, przekształcić. Tylko chrześcijaństwo w pełni buduje na miłości. Tylko ono wszystko miłości podporządkowuje. Jedno Kazanie na Górze wystarczy, by ze wszystkich religii przyjąć tę właśnie. I tylko Chrystus — nie tyle cudami, ile życiem swym i nauką — wykazał, gdzie trzeba szukać źródeł życia.

I druga cecha wewnętrzna przekonuje mnie w pełni do chrześcijaństwa: jego powszechność. Chrześcijaństwo obejmuje wszystkich ludzi — nawet błądzących czy ślepych. Nie mogę pojąć religii dla pewnej kategorii ludzi: tylko dla mądrych, czy dobrych, czy uczonych, czy wtajemniczonych, należących do jakiejś jednej warstwy społecznej, narodu, kultury, rasy, epoki. Albo religia jest jedna dla wszystkich, albo nie ma jej wcale. Otóż istnieje tylko jeden Kościół Powszechny. Tylko on nam tłumaczy istotną więź i jedność całej ludzkości.

Czy zwróciłeś, mój Przyjacielu, uwagę, że nauka Chrystusa jest jednako dobra dla wszystkich? Że każdy zdoła ją pojąć, jeśli zechce: małe dziecko, analfabeta, dzikus z dżungli, uczony, filozof, polityk, artysta — każdy. Nikt dotąd jej nie wyczerpał, nie doszedł do dna. Uważają ją za powierzchowną i płytką tylko ci, co jej nie znają, lub nią nie żyją. Jest jakaś pełnia w tej nauce, pełnia, której największy umysł nie ogarnie. A jednak zdoła ją pojąć każdy, dosłownie każdy, nawet upośledzony, nawet przygłupek. Zdoła nią żyć nieraz pełniej i pojmować głębiej, niż ten, kto ją studiuje, lecz nią nie żyje. To jest fakt obserwowany tysiąckroć. Nie mogę zaś, mój Przyjacielu, zaprzeczać faktom. Nie mogę zaprzeczać temu, co jest, co istnieje. Nie mogę zaprzeczyć ponadludzkim cechom katolicyzmu.

Nie mogę — jak widziałeś — być materialistą, idealistą, sceptykiem. Nie mogę odrzucić religii w ogóle, nie mogę wybrać innej, niż tę, w której mię wychowano. Raz jeszcez po długiej drodze wracam w czasy dzieciństwa i dostrzegam — wyznaję to: z radością — że prawdy, których mię matka uczyła, ostały się. Trudności zwiększyły tylko pewność. Zapewne, dziś rozumiem wiele rzeczy głębiej i wszechstronniej, lecz ze zdumieniem widzę, że w naiwnej wierze dziecka właściwie wszystko było. Odpadła Bogu Ojcu siwa broda patriarchy, aniołowi tęczowe skrzydła, ale właściwie i wtedy wiedziałem — pamiętam to dokładnie — że „naprawdę“ to anioł takich skrzydeł nie ma, a już na pewno Pan Bóg jest bez brody. Wiedziałem, kiedy się Panu Bogu podobam, kiedy zaś grzeszę. Wiedziałem, że trzeba Pana Boga chwalić, a ludziom robić dobrze. Pewnie, że niebo przedstawiałem sobie bardzo błękitnie i dosyć nudnie, ale jednak wie-

działem, że niebo jest dobre — i chciałem nieba. Dziś wiele rzeczy widzę jaśniej, ale też wiele więcej mam pokus, trudności, kłopotów — wszystko się wyrównuje. Tak, chrześcijaństwo jest religią dla wszystkich, jest Kościołem Powszechnym.

I oto odpowiedź: nie mogę nie być katolikiem. Chyba, że wybiorę zło, nieprawdę i rozpacz. Dlatego wierzę w Boga, Ojca świata i mojego, w Jego Syna, który stał się człowiekiem, nauczył nas życia i poniósł śmierć dla naszego zbawienia, i w Ducha Świętego, który nas uświęca, oświeca i wzmacnia. Wierzę w Kościół Powszechny i nieśmiertelność odpowiedzialnej za swe czyny duszy ludzkiej. I przyjmuję to wszystko, czego mię Kościół uczy, gdyż albo posiada on pełnię prawdy i wtedy muszę przyjąć ją całą, albo jej nie posiada i wówczas nic mię nie obowiązuje.

Czy to oznacza, że wiara moja jest równym i bez wstrząsów uznaniem prawdy? Tak nie jest. Wiara jest czymś żywym, jest czymś daleko wykraczającym poza te ciasne ramki rozumowania i dociekań, które Ci przedstawiłem. Można uznawać to wszystko, co uznaję, być nawet przekonanym, że tak jest, a nie wierzyć. Wiara bowiem jest cnotą i jest Łaską. Najistotniejsze przyczyny tego faktu, że wierzę, a o których nie mogę tu pisać, leżą w innej sferze: w sferze dialektyki samej wiary. Wiara jest dobrowolnym przyjęciem prawdy przez rozum i wolę, a to zależy od życia wewnętrznego. I wiara ma stopnie: wierzy się mocniej lub słabiej, goręcej lub chłodniej, angażując w wiarę całą swą osobowość, czy oddając jej tylko cząstkę siebie. Nie można pytać: „wierzysz, czy nie?", ale: „jak wierzysz i o ile wierzysz?" Wiara żyje w człowieku i jak wszystko w życiu wznosi się i opada, zwycięża lub bywa zwyciężana. Wiara posiada nie tylko dni pełne słońca i blasku, ale i noce zwątpień i pokus.

Wiary nie można oddzielać od życia. Przecież wiara bez uczynków jest martwa. Wiara musi więdnąć, jeśli nie stoi na fundamencie życia. Jeśli nie jest niejako karmiona czynami płynącymi z miłości. Uwierzyć w Boga to znaczy uwierzyć w Jego wolę, a uwierzyć w Jego wolę — to znaczy ją pełnić. Do wiary można dojść różnymi drogami, ale żyć wiara może tylko w jeden sposób: jeśli jest realizowana. Dlatego chrześcijaństwo nie jest teorią, ani światopoglądem, lecz przede wszystkim praktyką, dlatego, gdy nie jest stale i nieustannie wcielane w życie, powstaje zeń karykatura, która tak razi niewierzących. Wierzyć w miłość i niepraktykować miłości to niekonsekwencja, to sprzeczność, to grzech. Dlatego tak często praktyka życiowa, przykład innych, własne podniesienie życia i czynów, prowadzi do wiary. Między wiarą a życiem nie ma i nie może być przepaści: to są dwie strony tej samej rzeczy.

Być może źle sformułowałeś swoje pytanie. Może należało je sformułować: czy jesteś katolikiem? Nie wiem, czy moja odpowiedź byłaby równie pewna. Bo cóż to znaczy być katolikiem? Znaczy to należeć do Chrystusowego Kościoła. Wiemy, że nie tylko chrzest z wody wprowadza człowieka do Kościoła. Lecz czyż sam chrzest z wody już robi ze mnie katolika? A nawet wiara? A nawet skąpe korzystanie z Łaski?

Cóż to znaczy być katolikiem? To znaczy żyć w pełnej łączności z Kościołem, którego głową jest Chrystus. Kto zaś tę pełną łączność posiada? Jedynie święty. Otóż być pełnym katolikiem oznacza tyle, co być świętym. Dlatego można o sobie powiedzieć tyle tylko: chcę być katolikiem, staram się być katolikiem, idę ku temu. Jestem „trochę" katolikiem. Ale któż z nas może powiedzieć: jestem w pełni.

Pielgrzymujemy. Idziemy. Cofamy się i znów swą wędrówkę rozpoczynamy.

Jest to sprawa przede wszystkim miłości. Ale miłość wypływa z wiary. Sprawa zaś wiary nie jest wcale tak prosta, jakby się na pozór wydawało.

Bo wierzyć w Boga to jeszcze nie wszystko. To zaledwie próg, który przestępujemy, to zaledwie pierwszy krok. Najpełniejsza i najmocniejsza wiara w Boga nie wyczerpuje zagadnienia wiary. Mamy nie tylko wierzyć w Boga, ale wierzyć Bogu. Wierzenie Bogu, pełna ufność w Bogu, to jest dopiero pełnia wiary. Ale uwierzyć Bogu — zupełnie, bez reszty — to nie jest sprawa łatwa. Nie dlatego, by Bóg nie był godny tej wiary, gdyż kto by tak myślał, ten w ogóle nie wierzyłby w Boga. Lecz dlatego, że przeszkadza nam w tym nasza pycha, nasz egoizm, nasze lenistwo. Uwierzyć Bogu to znaczy przyjąć wszystkie konsekwencje tego, oddać Bogu wszystko bez krzty obawy czy żalu. Jakże jasno powiedział to Chrystus, mówiąc, że kto straci swą duszę dla Niego, ten ją odnajdzie. Kto odda Mu swą duszę, kto Mu ją zawierzy. I tu powstają opory. Chowamy jakąś cząstkę duszy dla siebie, choć odrobinę, choć krztę. Nie chcemy jej całej oddać. Dlaczego? Bo nie mamy pełnej wiary, że ją odzyskamy. Boimy się stracić największy nasz skarb — siebie samych. Chcemy uchronić swą duszę, nią kierować, nią rządzić. Nie wierzymy Chrystusowi, gdy zapewnia nas, że odda nam naszą duszę — oczyszczoną i uświęconą, odkupioną przezeń z win i zbawioną.

Być katolikiem, to znaczy tyle, co oddać swą duszę Chrystusowi. Bez targu i reszty. Otóż wiara jest żywa o tyle, o ile w miłości człowiek w całości zawierzył ufnie siebie Bogu. Gdy Mu — wierzy.

I dlatego gdybyś mój Przyjacielu postawił pytanie: „czy jestem katolikiem?" musiałbym odpowiedzieć tylko tyle: pragnę nim być. Pragnę dlatego, iż wierzę, że jest jedna tylko Prawda, jedna Droga i jedno Życie — to jest Chrystus. A poza Nim?...

A poza Nim tysiące i miliony ludzi błądzą i tęsknią, męczą się i trudzą, walczą i grzeszą, nie mogąc odnaleźć tej Prawdy i Drogi, i Życia. Gdzieś między nimi wlokę się i ja, ociągając się i przyspieszając kroku, pełen tęsknoty i smutku, lecz z nadzieją, że jednak w końcu dotrę. Dlatego, że Chrystus jest mocniejszy nawet od mojej słabości, a Jego miłość jest większa nawet niż moja oziębłość.

Antoni Gołubiew

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

OD FILOZOFII DO HISTORII

Z dzieła zbiorowego pt. „Etienne Gilson, philosophe de la chrétienté", którego ukazanie się (w 1949 r.) było we francuskim świecie naukowym wydarzeniem doniosłym, przytaczamy artykuł H. J. Marrou pod powyższym tytułem, w nieznacznym skróceniu.

Henri Marrou jest bodaj najwybitniejszym historykiem francuskim młodszego pokolenia. Po wojnie ukazały się dwa jego fundametalne dzieła: „Św. Augustyn i koniec kultury antycznej" (1941) oraz „Historia wychowania w starożytności" (1950).

„...Dlaczego i w jaki sposób dzieło Etienne Gilsona objawiło się młodym historykom naszego pokolenia jako wzór i źródło natchnień? Przykład miał tym większy zasięg, że promieniował z wysoka: od filozofa przecież uczyliśmy się, czym może być historia. Fakt ten zbyt jest rzadki, by go nie podkreślić. Najczęściej bowiem filozofię i powołanie historyka zdaje się dzielić jakby niezgodność usposobień.

Historia filozofii, taka, jaką uprawiają najczęściej filozofowie, jest nieustannie kamieniem obrazy dla historyka. Widzi on, jak w rękach filozofów przeszłość zatraca swój rzeczywisty, konkretny charakter, a myśl staje się bezosobista bądź pozaczasowa. Dla wielu filozofów historia, właściwie mówiąc, nie istnieje: jest tylko ogromny arsenał *philosophiae perennis*. Z tego arsenału dzisiejszy myśliciel czerpie pewien asortyment pojęć i rozumowań wybranych spomiędzy wszystkich, które są w nim jedne obok drugich złożone. Będzie się oczywiście mówiło o dowodzie św. Anzelma albo o antynomiach Kanta, ale w taki sam sposób, w jaki mówimy o twierdzeniu Pitagorasa czy prawie Carnota: jest to tylko tradycyjna eytkietka obciążona mglistym uczuciem wdzięczności, nie zaś prawdziwa świadomość historyczna.

Dla innych filozofów historia jest pretekstem, maską, charakteryzacją teatralną. W chwili wyjścia na światło reflektorów scenicznych zdają się oni mówić za Kartezjuszem: *Larvatus prodeo*. Nie mają odwagi czy też nie chcą wyłożyć własnej doktyrny we własnym imieniu, przedstawiają ją więc, nieco podstępnie, pod maską wielkiego nazwiska. W czasach gdy na uniwersytetach francuskich królował terror pozytywistyczny, metafizyka nie odważała się występować „pod własnym nazwiskiem" i historia służyła za schronienie wszelkim wstydliwym dogmatyzmom. Zresztą postępowanie tego rodzaju może wypływać z przyczyn bardzo złożonych; wystarczy przypomnieć Platona, który nie zgodził się nigdy na oddzielenie swojej własnej nauki od poglądów Sokratesa.

U innych wreszcie filozofów zainteresowania historyczne rodzą się z głębokikej potrzeby, a uprawianie historii stanowi wysiłek zmierzający do przezwyciężenia relatywizmu. Słyszę jeszcze naszych starych mistrzów powtarzających z emfazą: „Z wszystkich doktryn ta, która najlepiej potrafi wyjaśnić przeszłość, stanie się ideą naczelną przyszłości". Oczywiście każda doktryna, aby siebie samą potwierdzić, musi wyjaśnić, jak to się stało, że odkąd istnieją i myślą filozofowie, czekano na nią z odkryciem prawdy. Każdy filozof musi przemyśleć raz jeszcze, w zależności od zasad swej własnej doktryny, historię rozwoju myśli ludzkiej, i wykazać, że wszyscy poprzednicy albo przeczuli jego koncepcję, albo zboczyli z właściwej drogi.

Ale i to nie jest, naszym zdaniem, prawdziwa historia. Tego typu operację myślową dyskwalifikuje fakt, że ma z góry zapewnione powodzenie, bo każda doktryna jest zawsze we własnych oczach tą, która najlepiej wyjaśnia przeszłość. To nie historia. My zdefiniujemy historię ulubionym naszym sloganem jako spotkanie z drugim człowiekiem *(rencontre d'autrui)*. W ostatnio zaś omawianym wypadku filozof nie oddaje się naprawdę doświadczeniu historycznemu — nie wychodzi poza swoje ja. Nie pisze historii ducha ludzkiego, ale dzieje własnej filogenezy. Nie zapomina dostatecznie o sobie, by znaleźć czas na odkrycie innej myśli poza swoją. Tak dalece opętany jest własnymi problemami, że sprowadza siłą wszystko do siebie.

Prawdziwy historyk jest, przeciwnie, człowiekiem, który umie postępować naprzód bez pośpiechu, który nie obawia się pozorów straty czasu, który grzebie do syta w śmietnikach historii (przenośnia ta nabiera znaczenia dosłownego, gdy odnajdujemy papirusy w stosach *sebakh* — odpadków kuchennych nagromadzonych przy bramach wsi i miast grecko-rzymskiego Egiptu) i odnajduje w nich zagubione drachmy, a raczej złote statery z wybitym wizerunkiem króla, lśniące i świeże, jakby dopiero co wyszły spod stempla.

I tak uczyliśmy się w szkole, że był ontologiczny dowód istnienia Boga; nie mówiliśmy już nawet „dowód św. Anzelma", bo wiedzieliśmy, że został technicznie udoskonalony przez Kartezjusza. Udoskonalony przez Kartezjusza, a obalony przez Kanta. Była w tym przeszłość, ale nie historia. Pewnego dnia przyszedł Etienne Gilson i polecił nam lekturę książki, do której nikt już nie zaglądał. Przeczytaliśmy *De mysterio Trinitatis* św. Bonawentury i odkryliśmy, że dowód ontologiczny może być czymś więcej niż formułką, którą nasi nauczyciele kantyści uważali za obaloną, że wystarczy może wypowiedzieć słowo *Deus* (pod warunkiem, że jest się dostatecznie posuniętym na drodze doskonałości, by zrozumieć, co to słowo oznacza), aby ujrzeć „oczywistość istnienia Boga". Historia nie była już traceniem czasu na pusty dyletantyzm, ale okazywała się metodą wzbogacenia myśli.

Metodę tę określić można krótko jako powrót do źródeł. Dzięki niej mistrzowie przeszłości przestają być jedynie imionami, nadającymi się

co najwyżej do figurowania w galerii przodków lub na pseudonimy, a stają przed nami znów obecni, działający, płodni. Historia wydziera filozofa naiwnemu dogmatyzmowi, którego dogodność zadowala go zbyt szybko. Zajętemu wyłącznie troską o prawdziwość doktryn filozofowi grozi, jeśli pozostawimy go samemu sobie, niebezpieczeństwo zapomnienia, że te doktryny zostały „pomyślane" przez ludzi, przez świadomości ludzkie osadzone w czasie, a nie przez Inteligencje współwieczne Prawdzie. Historia filozofii nie może być pisana *sub specie aeterni*, tak jakby idea raz odkryta, dowód czy kontrdowód raz sformułowany mogły być uważane za definitywnie zdobyte. Doktryna może być nie tylko prawdziwa lub fałszywa, ale także gorzej lub lepiej zrozumiana, wyrażona czy przekazana. Ruch myśli filozoficznej odbywa się wewnątrz świata kultur ludzkich, i myśl ta w pewnym stopniu dzieli ich nietrwałość. Historia odkrywa zdumionemu filozofowi, że czas nie jest jedynie nosicielem postępu, że każda doktryna może również z biegiem czasu ulec zagubieniu, zniekształceniu, zapoznaniu, zubożeniu, zapomnieniu. Nie chodzi tu jedynie o wielkie zdarzenia historyczne, jak barbaryzacja łacińskiego Zachodu w początkach średniowiecza i częściowe usunięcie w cień tradycji starożytnej, ale o normalny proces upadku: przechodząc z biegiem pokoleń z rąk do rąk doktryny narażone są na niebezpieczeństwo wytarcia, uczniowie zapominają o wierności, profesorom się spieszy. W powodzi komentarzy obfitujących w schematyczne streszczenia najbogatsza, najprawdziwsza myśl traci stopniowo swe bogactwo i doniosłość zmieniając się niekiedy do nie poznania.

Stąd płodność powrotu do źródeł, ciekawości historycznej. Historyk, który ukazał nam się z początku jako *curiosus*, zapamiętały włóczęga po meandrach przeszłości — to dostarczyciel prawd. Bogate dzieło Etienne Gilsona przynosi najwspanialsze świadectwo tej nieoczekiwanej płodności; nie jest moim zadaniem sporządzanie na tym miejscu inwentarza (inni mnie w tym wyręczą), zadowolę się uwydatnieniem tych wszystkich świateł — systemów tak bogatych, doktryn tak pociągających — które trud Gilsona wydobył z „mroków" średniowiecza, długo pogardzanego, ponieważ najpierw nieznane, zostało następnie gruntownie zapomniane.

Chciałbym jednak podkreślić zasadę tej metody: historia myśli średniowiecznej uprawiana przez Gilsona okazała się owocna dlatego, że była to naprawdę historia. Dusza, która zapomina o sobie, wychodzi poza siebie, z góry otwarta dla każdej szczęśliwej niespodzianki, na spotkanie z drugim człowiekiem. Zainteresowania szerokie — od Justyna Męczennika do Jean-Paul Sartre'a poprzez *Balladę o paniach minionego czasu* Villona i *Nową Heloizę*, wyostrzony zmysł rzeczywistości ludzkiej, pozwalający na ujmowanie myśli jako wszczepionej w kulturę, zmysł, któremu zawdzięczamy długie rozdziały *Filozofii średniowiecznej* z 1944: *Patrystyczna kultura łacińska, Chrześcijaństwo i społeczeństwo, Założenie uniwersytetów i wygnanie literatury pięknej*. Historia jest nauką o konkrecie: Badane systemy filozoficzne, prawdy, błędy zostały nie tylko sformułowane, ale i przeżyte przez ludzi z krwi i kości, ludzi tkwią-

cych w pewnej epoce, pewnym środowisku, pewnej tradycji. Spór św. Bernarda z Abelardem na synodzie w Sens w r. 1140 nie jest jedynie starciem ortodoksji z herezją, wiary religijnej z myślą racjonalistyczną; to także dramatyczny konflikt dwóch ludzi o złożonych, subtelnie zróżnicowanych uczuciach. Abelard jest nie tylko filozofem, jest też chrześcijaninem („Nie chcę być Arystotelesem, jeśli mam się odłączyć do Chrystusa"), św. Bernard jest nie tylko „groźnym ascetą"; to karmiony Cyceronem humanista, który „wyrzekł się wszystkiego prócz sztuki pięknego pisania".

Konkret występuje przed nami w swej złożoności, w swej nieprzezwyciężonej wielości. Etienne Gilson uwalnia nas od grubych uproszczeń, od łatwych przeciwstawień, w których lubowała się gnuśna ignorancja. Średniowiecze — Odrodzenie, humanizm? A Heloiza, która idąc do ołtarza w czasie obłóczyn, deklamuje „Farsalia", a Petrarka, którego życie wewnętrzne czerpie soki ze św. Augustyna, a Erazm... Gilson uczy nas równie nieufnego stosunku do zgodności, niemniej łatwych i nie wymagających wysiłku, w rodzaju: „Św. Tomasz, najlepszy interpretator św. Augustyna". Nieprawda, jest św. Augustyn i jest św. Tomasz i nie można sprowadzić Tomasza do Augustyna ani też odwrotnie. Historia wykazuje, że Tomasz krytykował Augustyna, nie zdołał jednak przekonać jego uczniów od Bonawentury do Dunsa Szkota ani oderwać ich od doktryny mistrza.

A mimo to św. Bonawentura i błogosławiony Duns Szkot nie są ani heretykami, ani filozofami czy teologami, których można by zlekceważyć. Historyczne dzieło Etienne Gilsona objawiło nam prawowitą różnorodność rodzin duchowych mieszczących się w całym swym bogactwie i złożoności w ramach tradycji i myśli chrześcijańskiej.

Można zaryzykować twierdzenie, że dla wielu czytelników chrześcijan to właśnie odkrycie stanowiło doniosłą naukę wyciągniętą z lektury. Nagłe rozszerzenie perspektyw oswobodziło ich z pewnej sztywności zmysłu ortodoksyjnego (tak nieznośnego dla niektórych ludzi, że reakcja nań może ich zaprowadzić na niebezpieczne manowce), sztywności, którą wyraża jedna z postaci Leona Bloy: „Dajcie mi święty spokój! Istnieją tylko dwie filozofie — spekulatywna chrześcijańska, tzn. teologia papieska, i filozofia godna spalenia *(la torcheculative)"*. Tej złożonej sprawy nie da się jednak załatwić tak po prostu: chóry zbawionych, ukazane nam przez Dantego w końcowych strofach *Raju* śpiewają chwałę Boga nie *unisono*, ale w czarownej polifonii.

Cudowny chór czy nowa wieża Babel? — zapyta gderliwie filozof lub teolog, którego spokój zamąca historia. Z głęboką przykrością słuchać nas będzie, gdy opiszemy dwie doktryny jako zarazem jedna do drugiej niesprowadzalne i słuszne. Jak to? Przecież jeśli jedna jest prawdziwa, a druga jej zaprzecza, to ta druga musi być fałszywa.

Niewątpliwie historyk wyjaśni dokładniej, że doktryny te nie są sprzeczne na płaszczyźnie rozumowej w ścisłym, logicznym znaczeniu słowa

„sprzeczność". Jeżeli weźmiemy dla przykładu św. Tomasza i św. Bonawenturę, okaże się, że są oni zgodni w tym, co najistotniejsze: to dwaj filozofowie chrześcijańscy i wszelki zamach na całość wiary jednoczy ich we wspólnym froncie. Po wtóre, nie mamy tu nigdy właściwie do czynienia ze sprzecznością, gdyż brak jest punktów stycznych: zbudowane wedle dwu różnych zainteresowań początkowych, tomizm i augustynizm nie rozpatrują nigdy tych samych zagadnień pod tym samym kątem widzenia, wobec czego żadna z tych doktryn nie odpowie nigdy na pytanie, które postawiła druga.

Surowy inkwizytor nie uzna się jeszcze za uspokojonego. Wysiłek bezinteresownej życzliwości, w którym rozpoznaliśmy cechę charakterystyczną prawdziwego historyka, powoduje, według naszego oskarżyciela, utratę wszelkiej możliwości przeciwstawienia się pewnej doktrynie, co pociąga za sobą utratę pojęcia Prawdy. Jeśli mamy wyłożyć każdą doktrynę z szacunkiem i tak, jak jej autor ją przeżył, to każda musi zostać uznana za prawdziwą (przynajmniej tak długo, jak długo ją studiujemy), boć przecież autor uważał ją za prawdziwą.

Niebezpieczeństwo to istnieje nie tylko w wyobraźni: przypomnijmy sobie szlachetne, lecz jakże nieostrożne zdania Karola Péguy w *Bar-Cochebas:* „Ale trzeba przedstawić sobie zbiór wielkich systemów metafizycznych... jako zbiór wielkich ludów i wielkich ras... jako grupę języków, jako koncert głosów, które często współbrzmią, niekiedy odzywają się dysonansem, zawsze odbrzmiewają". Wydaje się, jakby to historyk teraz wypowiadał bezbożne zdanie: *Larvatus prodeo,* i jakby to on nałożył maskę. Z arsenału, ze składu akcesoriów myśli, którym jest historia, mogę wypożyczyć wedle mego uznania tę czy inną nową maskę i za każdym razem odegrać moją rolę jak doskonały aktor, a nawet wciągnąć się we własną grę.

Nie należy zaprzeczać istnieniu tego niebezpieczeństwa: dyletantyzm i relatywizm to charakterystyczne pokusy zagrażające historykowi. Fakt ten jednak nie stanowi racji dostatecznej do zdyskwalifikowania historii: *corruptio optimi pessima,* a zresztą któż jest bez grzechu? Istnieje także pokusa właściwa filozofowi — pokusa idealisty, który zadufany w swej dialektyce, wyobraża sobie, że skonstruował Boga dowiódłszy jego istnienia. Ta sama pokusa, powiedzmy to śmiało, jest również pokusą teologa: odsyłam czytelnika do *Pychy ukaranej* Baudelaire'a.

Nie jest jednak zgodne z prawdą, że historyk musi ulec pokusie; sam przykład Etienne Gilsona uspokaja nas w tej mierze. Bowiem Etienne Gilson nie stał się dyletantem idei, relatywistą. Będąc historykiem nie przestał też być filozofem. Jest publiczną tajemnicą, że dogmatyzm jego, zamiast stępić się i rozpłynąć w coraz szerszym doświadczeniu historycznym, objawia, przeciwnie, tendencję do utwierdzenia się z większą czystością i niezłomnością. Można przytoczyć jako charakterystyczny piękny zbiorek zatytułowany *Realizm metodyczny*: książka ta wywołała coś w rodzaju zgorszenia między niektórymi spośród najwierniejszych

uczniów mistrza; przyzwyczajeni widzieć w nim historyka, zarzucali mu niemal, że nie pozostał nim wyłącznie. Od tej pory Etienne Gilson przypomina jak najwyraźniej przy każdej okazji o swoim umotywowanym przyjęciu doktryny św. Tomasza, powiedzmy nawet — tomizmu „surowej reguły".

Ta ewolucja, jeśli w ogóle mamy tu do czynienia z ewolucją, nie jest właściwie niczym zaskakującym. Dziwne byłoby zaiste wymagać od historyka, aby praca jego ograniczyła się do ściśle historycznej. Historia jest tylko jedną z nauk, jednym ze składników głębokiej kultury. Nie mogłaby sama stworzyć kultury, gdyż nie jest zdolna sama przez się sprostać podstawowemu zagadnieniu człowieka, zagadnieniu Prawdy. Aby być naprawdę człowiekiem, historyk musi stać się także filozofem lub teologiem: podbić Prawdę.

To, co wyżej powiedziałem, prawdziwe jest dla wszelkiej historii, szczególnie jednak dla historii filozofii. Przedmiot, którego badaniem zajmuje się ona, ma swoje własne prawa, prawa Prawdy: filozofia godna jest swej nazwy wówczas jedynie, kiedy okazuje się w pewnej mierze przynajmniej prawdziwa. Wobec tego historyk osiąga swój cel wtedy tylko, kiedy udaje mu się ująć rekonstruowaną doktrynę *sub specie veritatis*, kiedy odkrywa ją i osądza jako prawdziwą. Rozumie właściwie to tylko, co poznaje jako całkowicie swoje, pojmuje do głębi to jedynie, w co się do głębi „wciągnie".

Któż tu mówi o relatywizmie, o dyletantyzmie, o grze? Można odgrywać życzliwość, życzliwość prowizoryczną i fikcyjną, w zewnętrznym świecie historii cywilizacji: w historii obyczajów, zwyczajów, strojów, potraw tp., ale nie w świecie doktryn, w którym stajemy nieustannie twarzą w twarz z surowym pojęciem Prawdy.

W warunkach normalnych (tzn. jeśli wszystko odbywa się zgodnie z prawem, jeśli historyk nie zbacza z prostej drogi, jeśli pozostaje wierny swemu ludzkiemu powołaniu, słowem, jeśli nie „grzeszy"), relatywizm historyczny objawia tendencję do przezwyciężenia siebie w samym doświadczeniu historycznym i przez nie właśnie. Raz jeszcze przykład Etienne Gilsona okazuje się pouczający: nikt bardziej niż on, nikt trafniej niż on nie był wrażliwy na uwarunkowanie historyczne pojawienia się tomizmu, na pewien zakręt w historii idei w wieku XIII. Bystre wyczucie kontekstu, w którym poczęła się doktryna św. Tomasza, nie tylko nie odebrało jej oryginalności i wartości, ale wzmocniło w świadomości historyka przekonanie o jej głębokiej doniosłości. Powrót do źródeł to, przez jawny paradoks, uwolnienie się od relatywizmu: uświadomienie sobie warunków historycznych pojawienia się jakiejś doktryny uwalnia nas od służebnej wobec nich zależności.

Skoro jednak w ten sposób historyk pretendować może do znajomości tego jedynie systemu, który jest w gruncie rzeczy jego doktryną, krążymy w błędnym kole i znajdujemy się, jak w momencie wyjściowym, na pozycjach wstydliwych dogmatyków, którzy przybrawszy maskę Platona czy

Augustyna, recytują własną rolę. Bynajmniej! Myśl wzbogaciła się, gdy zataczaliśmy koło — filozof-historyk posuwa się nie po obwodzie koła, ale jeśli można tak powiedzieć, zakreśla spiralę, dokładniej, spiralę kształtu stożka, gdyż kręgi się rozszerzają.

Doświadczenie historyczne, dialog między historykiem a jego przedmiotem, rozwija się w szeregu kolejnych kręgów, ale kręgi te nie są zakreślone na tej samej płaszczyźnie. Myśl historyka reaguje na każde odkrycie, na kontakt z odnalezionym nieznanem, które przyjmuje lub zmienia, gdy tymczasem ona sama rozwija się i kształtuje w zetknięciu z napotkanymi wpływami. Umysł korzysta z całości nabytego doświadczenia, z idei, argumentów, niespodzianych powiązań, które się przed nim odsłaniają. Doświadczenie wewnętrzne rozszerza się przez wstrząsające odkrycie prawdy zapoznanej lub dotychczas źle realizowanej, podobnie jak przez napotkanie różnorodnych możliwości wyboru, wyboru dokonywanego ostatecznie po zważeniu wszystkich za i przeciw przy doskonałej znajomości rzeczy. Dogmatyzmem najbardziej zdecydowanym nie jest dogmatyzm naiwny, ale ten, który zna cenę ofiar poniesionych dla Prawdy i urok przezwyciężonych pokus. Jakże cenny jest „akces" do tomizmu człowieka, który wie, że poza doktryną św. Tomasza istnieją inne koncepcje filozoficzne, człowieka, który poznał, podziwiał i ukochał św. Augustyna czy św. Bonawenturę.

Tak więc historia nie jest sama w sobie narzędziem Prawdy; jest nosicielem kultury. I to właśnie stanowi o jej znaczeniu dla filozofa, gdyż prawdziwość nie jest jedyną cechą braną pod uwagę przy ocenianiu doktryny. Zdanie musi być prawdziwe lub fałszywe, ale może się też okazać w mniejszym lub większym stopniu bogate, głębokie, ludzkie. „2 + 2 = 4" to prawda niezaprzeczona, lecz „Kocham cię" to także niekiedy prawda niezaprzeczona, tylko, że w innym porządku..."

(Etienne Gilson, philosophe de la chrétienté, Paris 1949, Les éditions du Cerf, str. 71—86).

tłum. Z. Lipkowska

W POSZUKIWANIU NOWEJ SYNTEZY.

MATERIALIZM XIX WIEKU

Są pewne tradycyjne pytania, które ludzie stawiają sobie we wszystkich epokach, które nieustannie niepokoją umysł zarówno uczonych, jak i zwykłych zjadaczy chleba. Znany angielski filozof i popularyzator wiedzy, prof. C. E. M. Joad, wymienia je we wstępie do swej książki „Guide to Modern Thougth", której nowe, znacznie rozszerzone wydanie ukazało się w 1948 roku. [1]) Czy świat, który znamy, jest tworem

[1]) C. E. M. Joad „Guide to Moderm Thougth", Faber & Faber Ltd. London. Pierwsze wydanie w 1932 r.

przypadku, czy owocem jakiegoś planu? Czy życie stanowi przypadkowy produkt uboczny procesów materialnych, czy też odgrywa zasadniczą rolę w ogólnym porządku rzeczy? Czy ewolucja ma jakiś cel? Czy ludzkość ma przed sobą jakieś określone zadania, czy też skazana jest na zagładę z chwilą, gdy przestaną istnieć warunki pomyślne dla jej rozwoju? Czy możemy kierować naszym życiem wedle własnego upodobania, czy raczej wola nasza jest zdeterminowana strukturą ciała i jego odruchów? Czy umysł jest przejawem jakiejś niezależnej, jedynej w swoim rodzaju aktywności, czy może stanowi tylko funkcję procesów cielesnych?

Filozofowie od niepamiętnych czasów trudzili się budowaniem licznych teorii, które starały się wyjaśnić świat i życie za pomocą jakiejś jednej przekonywającej zasady. Z drugiej strony uczeni pracowali i pracują nadal w wąskim zakresie swych fachowych specjalności nie troszcząc się zbytnio o to, czy uzyskane przez nich wyniki mają jakiś związek z wnioskami, wysnutymi przez innych specjalistów.

Wiek dziewiętnasty, ze wszystkimi swymi technicznymi i naukowymi zdobyczami, przyniósł pierwszą próbę wielkiej naukowo-filozoficznej syntezy w postaci materializmu. Odkrycia ówczesnych fizyków wskazywały na namacalną, dającą się wyważyć i wymierzyć materię, jako na ostateczną bazę wszelkiej rzeczywistości. Obserwacja sposobów zachowania się materii zdawała się potwierdzać w całej rozciągłości dawne, mechanistyczne teorie Galileusza i Newtona, świat wydawał się wielką maszyną, a wszystko, co się w nim dzieje, można było wytłumaczyć ruchami cząsteczek materii. Odkrycia Darwina pozwoliły zharmonizować niepokojący problem życia, a życia ludzkiego w szczególności z tym ogólnym, przejrzystym obrazem. Drobne, powolne zmiany zachodzące w gatunkach pod wpływem sił materialnych, zgodnie z prawami, które nimi rządzą, doprowadziły pierwszą komórkę galaretowatej protoplazmy, pływającej w praoceanie, do tak doskonałej formy istnienia, jaką był dziewiętnastowieczny uczony. Proces ewolucji życia ukazawył się w tym świetle jako następstwo działania sił ściśle naturalnych.

Uzbrojona w teorię ewolucji biologia wraz z medycyną, która w tym czasie wzbogaciła się o wiele istotnych wiadomości, dotyczących funkcjonowania mózgu i systemu nerwowego, ukształtowały oblicze dziewiętnastowiecznej psychologii. Ta również porzuciła wszelkie „nadnaturalne", a więc poza-materialne wyjaśnienia i stając na stanowisku tak zwanego epi-fenomenalizmu głosiła, że wszelkie akty umysłu są jedynie odbiciem procesów zachodzących w mózgu, organie cielesnym koordynującym działanie zmysłów, które z kolei reagują na zewnętrzne, materialne podniety. Myśl jest zatem subtelnym, lecz w gruncie rzeczy materialnym produktem ubocznym cielesnego życia. W tym układzie stosunków wolna wola stanowi oczywiście złudzenie.

Tak więc, w oparciu o zgodne świadectwa fizyki, biologii i psychologii, wiek XIX skonstruował myślową syntezę, dającą jednoznaczne i (w ramach ówczesnych środków poznawczych) sprawdzalne wyjaśnienie świata i życia. Świat jest maszyną, zbudowaną z pewnej ilości zasadniczych kombinacji podstawowych cząstek materii i poruszającą się według pewnej określonej ilości praw. Wystarczy poznać te składniki i prawa, by rozproszyć wszelkie tajemnice. Oczywiście należy przy tym trzymać się

zasady, że tylko to, co materialne, jest rzeczywistością. Rozłam między nauką a religią, który w XIX wieku zaznaczył się tak drastycznie, tu właśnie ma swoje źródło. Mimo, że streszczony tu światopogląd deprecjonował ogromnie ważność ludzkiego istnienia, czyniąc zeń stosunkowo błahy przyrodniczy incydent, rodził on równocześnie zaufanie w techniczne i naukowe możliwości człowieka, napawał swych zwolenników optymizmem. Uczeni z tego okresu głosili niezachwianą pewność, że bliski już jest dzień, w którym ludzkość potrafi sobie wyjaśnić wszystko, co się dzieje i co działo się w przeszłości od chwili wyłonienia się kosmosu z pra-mgławicy.

*

Jednolita koncepcja dziewiętnastowiecznej nauki, zdająca się wieńczyć ostateczną syntezą wielowiekowe wysiłki ludzkiej myśli i dająca badaczom miłe poczucie solidnego gruntu pod nogami, załamała się w naszych czasach, przestała funkcjonować zadowalająco. „Materializm dziewiętnastowieczny był jak mróz" — mówi w swojej książce prof. Joad — „z chwilą, gdy nadeszła odwilż, elementy dawnej konstrukcji, tabliczki orientacyjne i uznane granice zniknęły w ogólnej powodzi". Cóż jednak spowodowało ową „odwilż"? Okazuje się, że specjaliści, pracujący w swoich osobnych dziedzinach, zaczęli dochodzić do wyników, nie dających się już pomieścić zgodnie w ramach jednego systemu.

Podczas, gdy psychologia, w oparciu z jednej strony o badania Pawłowa nad odruchami warunkowymi, z drugiej zaś o teorię psychoanalizy Freuda, w dalszym ciągu utrzymuje, że umysł jest funkcją ciała i że daje się wytłumaczyć materialnymi kategoriami, fizyka, a w pewnej mierze i biologia stanęły wobec sytuacji, w której materialistyczne wzory myślenia przestały gwarantować pewność odpowiedzi. Granice tego, co znane, skurczyły się tu wydatnie, granice możliwości rozszerzyły się niepokojąco. I tak jak uczony ubiegłego stulecia czuł się raczej u końca drogi, sądził, że zadaniem jego jest tylko pogłębienie i sprecyzowanie zebranej już i wypróbowanej wiedzy, dzisiejszy fizyk, biolog lub chemik ma wrażenie, że stoi dopiero na starcie i nie wiadomo, dokąd dotrze. Psychologia nowoczesna, w szczególności psychologia behaviorystyczna, zawdzięcza precyzję swych sformułowań metodom obserwacji i badania, zapożyczonym od fizyki. U podstawy jej współczesnych osiągnięć leżą pomiary ilościowe zmian zachodzących w gruczołach, mózgu i systemie nerwowym pod wpływem bodźców zewnętrznych. Jednakże pewność psychologów, że środkami tymi docierają do jądra rzeczywistości, przestała już być podzielana przez fizyków. Ci ostatni, a w każdym razie znaczna ich część, skłonni są dzisiaj sądzić, że fizyka nie zajmuje się rzeczami jako takimi, ale jedynie tymi ich aspektami, które dają się zmierzyć ilościowo. Fizyk musi więc abstrahować i wymieniać rzeczywistość na matematyczne symbole, które poza ludzkim umysłem nie posiadają obiektywnego istnienia. Niektórzy z uczonych, jak prof. Eddington, stwierdzają otwarcie, że świat fizyki jest światem symbolów, stwarzanych przez umysł badacza i charakteryzujących bardziej właściwości owego umysłu niż rzeczywistość, z której zostały wydedukowane. Zdaniem Eddingtona, nowoczesny fizyk porusza się w zamkniętym kole własnych sformułowań. Oto cytowany przez Joad'a przykład fizycznej definicji: „Siła elektryczna

jest czymś, co powoduje ruch elektrycznych ładunków; ładunek elektryczny jest czymś, co wywołuje siłę elektryczną". W tym stanie rzeczy, na pytanie: czym jest materia? prof. Eddington odpowiada: „Materia jest tym, co pan X o niej wie". Idealistyczne implikacje tego oświadczenia są aż nazbyt widoczne. I nie jest to bynajmniej wyraz jakiegoś odosobnionego stanowiska. Liczna grupa zachodnio-europejskich i amerykańskich uczonych przyjmuje obecnie podobną postawę.

Zwrot, który dokonał się w sposobie myślenia dzisiejszych fizyków, jest w znacznej mierze następstwem nowych osiągnięć na polu badań atomowych. Dla przyrodnika XIX wieku, atom był najmniejszą, nierozkładalną cząstką materii, ostatnią drobiną solidnej, dotykalnej rzeczywistości. Odkrycia Rutherforda, Schrödingera, Heisenberga i innych zmieniły zasadniczo ten pogląd. Jakkolwiek nikt nie widział atomu, reperkusje jego zachowania się dadzą się obserwować w jego otoczeniu, a z obserwacji tych wynika jasno, że atom nie jest ani jednolity, ani „solidny". Aby uczynić go czymś zrozumiałym i wyobrażalnym, przedstawia się go jako mikroskopijny układ planetarny, złożony z jądra i krążących wokół niego elektronów, bądź też jako „system fal" energetycznych, z tym zastrzeżeniem, że fale te nie powstają na żadnym materialnym substracie, są jakgdyby „czystym falowaniem". Tak czy inaczej, pod ostrym wejrzeniem uczonych materia straciła swą dotychczasową konsystencję i Russell miał zupełne prawo powiedzieć o niej (mowa tu ciągle, podkreślmy od siebie, o materii w rozumieniu nauk ścisłych!)[1]), że jest „tylko abstrakcyjną, matematyczną charakterystyką wydarzeń zachodzących, wśród pustych przestrzeni". Wśród innych zastanawiających spostrzeżeń, jakie poczyniono przy badaniach atomu, na szczególną uwagę zasługuje fakt tzw. „skoków elektronowych", nie dających się przewidzieć zmian „orbit elektronów". Przyjąwszy inny model atomu, fakt ten manifestuje się jak gdyby zmianą wibracji fal. Jedynie przy wielkiej ilości zaobserwowanych „skoków" można ustalić statystycznie pewną ich regularność. Niemniej, w jednostkowych wypadkach, fenomen ten sugeruje coś w rodzaju „wolnej woli" w samym zawiązku materii, a w każdym razie zdaje przeczyć mechanistycznemu determizmowi jej struktury. To też Joad jest zdania, że niektórzy spośród dzisiejszych fizyków nie odbiegają wcale od doświadczalnych faktów, wyrażając podejrzenie, że to, co stoi poza symbolami rzeczywistości może być równie dobrze umysłowej, duchowej natury.

Od ściśle mechanistycznej interpretacji życia, typowej dla dziewiętnastowiecznego materializmu, odeszli też dosyć znacznie dzisiejsi biologowie. W świetle ich badań kwestia kształtowania się organizmów pod wpływem otoczenia wygląda dziś inaczej niż wyglądała dawniej. Przeciwnie niż maszyna, żywy organizm odpowiada aktywnie na bodźce zewnętrzne, poza tym przejawia on wyraźne dążenie do osiągania właściwej sobie formy i w dążeniu tym potrafi przeciwstawiać się warunkom otoczenia, a nawet powodować ich zmiany. Życie wydaje się posiadać jakąś specyficzną cechę „rozumności", jakby było świadome siebie i swoich celów. Przecięty na pół embrion wytwarza dwa kompletne organizmy, krab zastępuje utraconą nogę nową kończyną, łosoś przeskakuje głazy i wę-

[1]) Por. „Nowe spojrzenie na fizykę" w nr 15 „Znaku". W komentarzu do tego artykułu podkreślaliśmy niebezpieczeństwo pomieszania metod i wniosków nauk ścisłych z metodami i wnioskami filozofii — od czego i prof. Joad nie jest wolny.

druje setki kilometrów pod prąd, by składać ikrę w górskich strumieniach. Poza tym wszelki żywy organizm posiada tę charakterystyczną właściwość, że nie jest on jedynie agregatem części, ale stanowi jedność, a ta jest czymś więcej niż suma części. Bardzo wielu biologów dzisiejszych skłania się ku poglądowi, że fakt życia nie da się wytłumaczyć samymi kategoriami materii. Trzeba zatem przyjąć albo postawę dualistyczną, albo też uznać samą, niepoznawalną jak dotąd, „siłę życiową" za jedyną rzeczywistość.

Podkreślając rozbieżność między tymi, idealistycznymi i spirytualistycznymi, tendencjami dzisiejszej fizyki i biologii, a między materialistyczno-mechanistycznym nastawieniem psychologii, prof. Joad nadmienia, że zarówno behavioryści, jak i psychoanalitycy narażają się na poważne niebezpieczeństwo utraty obiektywnych sprawdzianów. Jeśli bowiem myśl ludzka jest jedynie produktem bodźców zewnętrznego otoczenia lub stanów cielesnych, wówczas i rozumowania psychologów są tylko funkcją ciała, a upatrywanie większej dozy prawdy w tej czy innej teorii staje się równie nieistotne, jak spieranie się, który z psychologów posiada „prawdziwsze" ciśnienie krwi.

*

Z podanych tu w wielkim skrócie przesłanek autor wyprowadza własne stanowisko, które określa podwójnym mianem: witalizmu i ewolucji twórczej. Nie jest to żaden skoordynowany system filozoficzny. Tkwią w nim pierwiastki bergsonizmu oraz koncepcje wzięte z teorii Lloyda Morgana i Samuela Butlera. Zasadniczymi cechami tego zbioru poglądów są: przekonanie o dualistycznym charakterze rzeczywistości i założenie, że ewolucja ma określony, jakkolwiek nieznany nam cel. Życie, zdaniem Joad'a, nie jest emanacją materii, lecz stanowi czynnik odrębny i niezależny, łączący się z materią i powołujący w ten sposób do istnienia nowe organizmy. Organizmy te odgrywają rolę narzędzi życia, służących od osiągnięcia jakichś jego celów. Prąd życia, czasowo oddzielony od głównego nurtu materią, wytwarza indywidualność, która nie jest celem sama w sobie. Jest ona środkiem do celu, który ją przerasta. Autor sądzi, że samo życie precyzuje ten cel drogą doświadczeń, w miarę rozwijania coraz doskonalszych właściwości, nie sądzi jednak, by cokolwiek usprawiedliwiało mniemanie, że musi ono ten cel osiągnąć. Fragmentem tego eksperymentatorskiego procesu jest, według Joad'a, ewolucja rodzaju ludzkiego.

Rozważania autora poparte argumentami z różnych szczegółowych teorii (głównie biologicznych), dążą do stworzenia jakiejś nowej syntezy filozoficzno-naukowej. W wielu wypadkach Joad zestawia swe koncepcje z metaforycznie pojętymi sformułowaniami religijnymi. Są to wszystko zaledwie próby i propozycje, znamionują jednak rzetelną wiarę, że nowa nie-materialistyczna synteza jest potrzebna i możliwa.

W. S.

W DRODZE DO NAZARET

Dzieło misyjne O. Karola de Foucauld, „apostoła Sahary", który trzydzieści parę lat temu zginął z rąk Beduinów, trwa i rozwija się nadal; jeden z Braci założonego przez niego zgromadzenia rozstrząsa na łamach „La Vie Spirituelle" z grudnia 1950 r. drogę duchową i powołanie tego niezwykłego człowieka; dawnego niedowiarka, oficera zawodowego ze Strassburga, później trapisty i samotnego misjonarza Tuaregów w Tamanrasset.

Charles de Faucauld nawrócił się w roku 1887 i bardzo prędko potem zamieszkał w Palestynie. Wybór Ziemi Świętej nie był dziełem przypadku, ale wynikał z całej postawy duchowej O. de Faucauld i jego powołania, które możnaby określić własnymi słowami Ojca: „miłość pociąga za sobą naśladowanie...", „nie czułem się stworzony do naśladowania Jego życia przez nauczanie, powinienem więc naśladować ukryte i pokorne życie rzemieślnika w Nazareth..."

O trzydziestu latach przebywania Chrystusa w Nazareth niewiele wiemy z samej Ewangelii. Raczej z zestawienia danych historycznych, społecznych i religijnych powstanie obraz codziennych, konkretnych realiów, jakie Syn Boży wybrał na swoje otoczenie. Chrystus przyszedł na świat w rodzinie ubogiej, chociaż pochodzenia królewskiego, we wsi dość podrzędnej. Nie była to nędza, ale ubóstwo i praca. Tak klasa socjalna jak i środowisko wybrane dla Wcielenia jak najbardziej ułatwiało zamiar Syna Bożego, by zniknąć wśrod ludzi przyjmując sposób życia najbardziej powszechny, najbardziej pospolity, daleki od zwracających uwagę skrajności. Chrystus wybrał życie ogromnej większości ludzi na świecie — był robotnikiem. Praca Jego przybrała właściwą tej epoce formę rzemiosła i Jezus poddany był wszystkim okolicznościom swojego stanu; zmęczenie po pracy fizycznej, odbieranie zapłaty, wymagania klientów, czasem wygórowane i niesprawiedliwe, dnie bez pracy, dalej stosunki rodzinne i sąsiedzkie, obyczaje żydowskie, oto codzienne ramy Jego egzystencji.

Nie zapisane, nie przekazane nawet tradycją, tajemnicze życie Chrystusa w Nazareth zapragnął naśladować O. de Foucauld w najdrobniejszych szczegółach. Jezus jest dla niego bardzo konkretną osobą i z całą pasją chce iść Jego śladami. Nie wystarcza mu połączenie się z Bogiem-Człowiekiem przez miłość, odtwarzanie jego cnót, O. de Foucauld chce całkowitej zgodności zewnętrznego życia. Stąd potrzeba zamieszkania w Ziemi Świętej, gdzie znajduje niewymowne szczęście w materialnym kontakcie z okolicą, ziemią, kamieniami, powietrzem, uświęconymi obecnością Umiłowanego. „Zapewne, tego rodzaju praktyka jest formą miłości jeszcze niedoskonałej" — pisze Brat R. Villaume, a cały drobiazgowy i sztywny nieraz system praktyk religijnych nie jest konieczną drogą każdego katolika, ale w życiu O. de Foucauld „naśladowanie było tylko wynikiem m i ł o ś c i". Takie właśnie nabożenstwo O. de Foucauld nie było fałszem, nie nastąpiło po nim załamanie ani skostnienie, przeciwnie — wspaniały, coraz pełniejszy rozwój duchowy.

Od czasu swojego nawrócenia O. de Foucauld zgłębia tajemnicę życia Syna Bożego w Galilei poprzez nieprzezwyciężone pragnienie poniżenia. „Poszukiwanie poniżenia" jest określeniem, które najczęściej powraca w jego pismach. Koncepcja życia jak Chrystus żył w Nazareth, pozo-

staje pod przemożnym wpływem tego pragnienia. Mieszkańcy Nazareth widywali Ojca w łachmanach, zbierającego nawóz na ulicach, wśród uciechy i drwin gromady dzieci. Potrzeba poniżenia duszy pogrążonej w Chrystusie ma swoje źródło w tajemnicy hańbiącej śmierci krzyżowej. O de Foucauld nie mylił się, odkrywając w życiu Jezusa całą głębię poniżenia, chociaż w samym okresie Nazaretańskim więcej może było codziennego, zwykłego zapomnienia. Pociągowi do poniżenia towarzyszy potrzeba posłuszeństwa, ubóstwa, umartwienia i pokuty. Szczególnie oryginalna jest jego koncepcja ubóstwa pojętego jako praca. Zakładając Kongregację Małych Braci Najśw. Serca (Les petits frères du Sacré Coeur) chce, aby bracia zarabiali na życie tak jak robotnicy.

Jeszcze jeden rys charakteryzujący stan duszy O. de Foucald, kiedy mieszkał w ukryciu swojego szałasu w głębi ogrodu Klarysek, to żywa wiara w rzeczywistą obecność Chrystusa w Eucharystii. Modlił się często przed Tabernakulum, lubił wysłuchiwać szeregu Mszy św. w kaplicy klasztornej, a wystawienie Przenajśw. Sakramentu było dla niego źródłem wielkiego szczęścia. W jego założeniach życia klasztornego, opartego na naśladowaniu Nazaretu, Przenajśw. Sakrament stanowi pierwszy element, dokoła którego układa się wszystko inne.

Dalszy okres życia O. de Foucauld od przyjęcia możliwości kapłaństwa do końca pobytu w Beni-Abbes otwiera nowe perspektywy jego ewolucji duchowej. W tym czasie powstaje pierwsze Bractwo i Kongregacja Małych Braci Najśw. Serca. Dzieło Odkupienia, które sprawuje Zbawiciel jeszcze w Nazareth, znajduje odbicie w duszy jego ucznia coraz bardziej żądnej modlitwy i ofiary dla dobra wszystkich ludzi. Stąd wielkie nabożeństwo do Najśw. Serca; Pustelnik z Beni-Abbes jest coraz bardziej pochłonięty zadaniem ocalenia dusz i ogromną część jego życia wypełniają obowiązki miłości bliźniego. Odkrywa prawdę, że miłość Boga i bliźnich nie może istnieć jedna bez drugiej, ponieważ są jedną i tą samą miłością. W konsekwencji O. de Foucauld porzuca swoją samotnię, burzy rozkład zajęć i szuka świadomie kontaktu z otaczającymi go ludźmi, z Czarnymi, Arabami i Europejczykami, ale i tę działalność umieszcza w swoim zasadniczym zadaniu naśladowania Chrystusa w Nazareth. Nie chce żadnego określonego stanowiska, ani kazań, ani specjalnych prac, odtwarza jedynie nową cząstkę tajemnicy Nazaretu: obcowanie Chrystusa z rodzicami, sąsiadami i innymi mieszkańcami małego miasteczka.

Ostatnie lata — już w Tamanrasset w Afryce północnej — przynoszą ugruntowanie w miłości i pełne zrozumienie powołania, a ostateczne sprecyzowanie wizji życia w Nazareth objawia się bardziej w czynach niż w ustanawianiu zasad. O. de Foucauld w tym okresie bierze całkowity i świadomy udział w życiu plemion Tuaregów. Szuka kontaktów z ludźmi po za zgromadzeniem przez odwiedziny i objazdy. Najwyższy wysiłek wkłada w poznanie możliwie głębokie i rozległe języka, folkloru i obyczajów mieszkańców. Można mówić o przystosowaniu się ściśle naukowym w wielkiej trosce o zrozumienie i życzliwość dla ludzi, których kocha braterską miłością.

Jego zewnętrzne nabożeństwo do Eucharystii przechodzi dość znaczną ewolucję. Osiedlając się dobrowolnie w głębi Hoggar O. de Foucauld wyrzeka się odprawiania Mszy św. i wyrzeka się Komunii św., gdyż wolno mu było przechowywać Przenajśw. Sakrament tylko w wypadku obecności chrześcijan w okolicy. Gorące nabożeństwo do Chrystusa

Eucharystycznego jak gdyby oczyszcza się w takim wyrzeczeniu. Miłość do braci Tuaregów staje się pełnią miłości w Chrystusie. Jest to element zasadniczy dojrzałości duszy.

Ideał Ojca pozostaje i w Tamanrasset niezmieniony: naśladowanie życia Chrystusa w Nazareth. Pracuje ustawicznie nad umocnieniem się w podstawowych cnotach, o których wspominaliśmy poprzednio. Co pewien czas usuwa się w życie bardziej samotne, bardziej milczące. Pozostaje zawsze przede wszystkim człowiekiem modlitwy, prawdziwie kontemplacyjnym i uparcie nie chce żadnego oficjalnego tytułu ani funkcji.

Śmierć jego jest widzialnym i dopuszczonym przez Boga wypełnieniem trwałej postawy duchowej zdobywania dusz przez ofiarę całego swojego istnienia. Grób O. de Foucauld znajduje się tam, gdzie zginął, w Tamansrasset i jest celem pielgrzymek zarówno chrześcijan, jak i wyznawców Islamu.

Oprac. K. H.

UMYSŁOWOŚĆ MISTYKÓW

„La Vie Spirituelle" z r. ub. zamieszcza artykuł psychiatry, Dra Pierre Giscard na temat umysłowości mistyków w odróżnieniu od fałszywych mistyków i maniaków. Przytaczamy wyjątki z tych rozważań.

I. Oznaki równowagi umysłowej mistyków.

1. Prostota mistyków.

Należy tu wytoczyć proces wielu hagiografom i pisarzom religijnym, którzy pisząc o swoich bohaterach podkreślają niemal wyłącznie ich akty nadzwyczajne, ekstazy, objawienia i cuda. Zapominają o pokazaniu ich w życiu powszednim, w ich codziennym postępowaniu. Omijają znamienny rys ich postawy, stały u prawdziwych mistyków: prostotę.

Prostota jest cechą charakterystyczną, narzucającą się obserwacji lekarza w kontakcie z osobami uważanymi za mistyków. Biografowie takiej np. Antoniny de Geuser lub Marii Teresy Noblet rzucają światło na wiele znamiennych cech świadczących o spontaniczności ich reakcji. Okazują one wiele radości życia i czynią to zupełnie naturalnie.

Największy błąd, jaki można popełnić w stosunku do mistyków, to brać ich za „zasuszonych dewotów". Nic z tego nie ma w M. A. de Geuser; jest w jej listach parę pobożnych uwag, ale nigdy nie ma kazań. Sama wielka św. Teresa, zawsze żywa i wesoła, nie wygłaszała ich nigdy. Widoczną cechą psychologii mistyków jest brak pedanterii i drobiazgowości.

„Styl listów Marii Teresy Noblet — pisze jej biograł o. Pineau — jest prosty, jasny i czysty, jak jej umysł i język. Nie ma w nich zamętu ani niedomówień, płaczliwości ani marzycielstwa. Pośród zdań jasnych i logicznych zjawia się czasem ton żartobliwy, delikatna drwina z samej siebie".

O. Pineau podkreśla u swojej bohaterki objawy dobrego humoru i szczerej wesołości, jak zabawia się ze swoimi papuaskami zakonnicami; jak kiedy indziej wybucha głośnym śmiechem na widok „apostolskiego palca", wyłażącego z rozdartego buta pewnego misjonarza.

Jeżeli kto nie wierzy w tę prostotę u mistyków współczesnych, to łatwo odnajdzie jej ślady u największych świętych, u tych, których Kościół wyniósł na swe ołtarze.

Joanna d'Arc, na przykład, zachowywała świeżość i żywość nawet w najcięższych chwilach. Gdy przybyła do Troyes, zawołano do niej niejakiego brata Ryszarda, znanego kaznodzieję, by wypędził z niej złego ducha. Przyjęła go z wesołym uśmiechem. „Gdy przyszedł do mnie — mówiła później — zbliżając się, czynił znak krzyża i kropił mnie święconą wodą. Rzekła mu wtedy: Proszę podejść śmiało, nie ulotnię się". Ta spontaniczna szczerość Joanny d'Arc ujęła jej współczesnych. Perceval de Boulainvilliers pisał do księcia Mediolanu: „Dziewica ta posiada dar łez i czasem zalewa się nimi obficie, ale zazwyczaj twarz jej jest uśmiechnięta".

2. S z c z e r o ś ć.

Już prostota postawy mistyków i spontaniczność ich reakcyj stanowią dowody ich szczerości. Szczerość zarysowuje się jeszcze mocniej na tle ich skromności, objawiającej się pogardą i odrazą do pochwał, jakimi obdarza ich otoczenie.

Pewna zakonnica powiedziała do lekarza, który ją badał: Jestem hipokrytką. A gdy ten, zdumiony tym oświadczeniem, zapytał: Dlaczego? Siostra odpowiedziała: Bo mówią o mnie dobrze.

Maria Antonina de Geuser uważała pochlebne opinie o sobie za „abrakadabrę". Prawdziwi mistycy, jeżeli już muszą wyznać, że Bóg zsyła na nich bardzo wysokie łaski, podejmują, jak Maria Teresa Noblet, rozumowanie św. Teresy: „Będąc tak mało cnotliwą i tak nędzną, potrzebowałam ogromnej pomocy". A więc ich wizje i ekstazy, w których inni widzą oznaki świętości, są dla tnich tylko dowodami ich nędzy.

Proboszcz z Ars twierdził zawsze, że jest „niezdolnym i nieświadomym", „ostatnim spośród kapłanów". Gdy biskup zwrócił się raz do niego przez „święty księże", zawołał — „Nawet wasza ekscelencja myli się co do mnie! Czyż bym był hipokrytą!" Widząc, że parafianie rozpowszechniają jego portret z uwielbieniem, był bardzo oburzony; później, widząc, że nie może temu zapobiec, odszedł ze śmiechem.

Jeszcze bardziej znamienny niż pogarda dla pochwał, jest u mistyków brak zrozumienia dla p o d z i w u, jaki ich otacza. Typowego przykładu dostarcza życie Joanny d'Arc.

W Bourges, gdzie zajechała do Małgorzaty Touroulde, małżonki pana de Bouligny, kobiety okoliczne, przejęte czcią dla niej, przyniosły różańce i inne przedmioty, prosząc, by ich dotknęła i przez to je uświęciła. Joanna zupełnie tego nie mogła zrozumieć. A gdy Małgorzata prosiła ją, by zadośćuczyniła żądaniom zacnych kobiet, odpowiedziała w prostocie ducha: „Prosze więc dotknąć ich samej, będą równie dobre jak dotknięte przez mnie".

3. Dyskrecja.

Inny rys psychologiczny mistyków, to dyskrecja z jaką mówią o swych stanach, o słowach i widzeniach, w które wierzą, że dane im były od Boga. Dyskrecja ta jest tak wielka, że nawet ich najbliższe otoczenie często nie zdaje sobie sprawy z ich darów nadprzyrodzonych i nieraz poznaje je dopiero po ich śmierci. Dyskrecja ta stoi w żywym kontraście z żądzą reklamy i rozgłosu, jakie obserwujemy u fałszywych mistyków.

O. Plus, omawiając dyskrecję Marii Antoniny de Geuser, pisze między innymi: „Ze swoich doświadczeń nie zwierzała się nikomu, z wyjątkiem przełożonych, którym zwierzała się przez posłuszeństwo i roztropność".

Pierwszym zadaniem lekarza, któremu władze kościelne powierzają zbadanie sprawy mistyka i przeprowadzenie ankiety w jego klasztorze, jest sprawdzenie, czy odnośna osoba zachowywała tę dyskrecję. Najmniejsze uchybienie dyskrecji uważa się za cechę w najwyższym stopniu dyskredytującą.

Widzimy w życiorysach wielkich świętych, jaką mieli odrazę do odsłaniania łask, których dostąpili, i z jak niezwykłą troskliwością je ukrywali. Święty Franciszek z Asyżu długo ukrywał swe stygmaty, aż odkryli je braciszkowie, gdy piorąc jego habit zobaczyli na nim krwawe ślady.

4. Spokój.

Inną, jedną z najważniejszych cech odróżniających mistyków od mitomanów i ludzi obłąkanych, jest spokój wewnętrzny mistyków wobec doświadczeń i przeciwności życia.

U Marii Teresy Noblet rys ten jest o tyle bardziej znamienny, że według jej spowiednika i biografa miała być ustawicznie narażona na prześladowanie demona. Gdyby była obłąkaną demonopatką, spokój jej byłby niepojęty i niemożliwy do utrzymania. A przecież okazywała go w całej swej postawie wobec świata, w wielkim poczuciu humoru, w swym zapale, który udzielał się całemu klasztorowi, we wzorowej grzeczności i uprzejmości w stosunku do wszystkich. Okazywała też nadzwyczajny spokój w rozmowach z przełożonymi. Nie ulegała żadnym niepokojom, ani komplikacjom, nawet w chwilach ogromnych cierpień w czasie choroby. Biskup de Boismenu mógł napisać: „Rzecz powiedziana była dla niej rzeczą załatwioną. Jej przełożony był człowiekiem szczęśliwym!"

Ten spokój wewnętrzny, w połączeniu z sądem pewnym w sprawach intelektualnych i praktycznych, nie jest wyłączną cechą Marii Teresy Noblet. Widzimy go u wszystkich prawdziwych mistyków. Święta Teresa i święty Ignacy Loyola uczynili zeń znamię działalności Boga w duszy.

5. Przekonanie.

Skromność i szczerość mistyków, ich bezwzględna uległość i posłuszeństwo wobec nauki Kościoła, wobec nakazów władz kościelnych, zupełnie nie wykluczają ich głębokiego przekonania o działalności Boga

w ich duszach. Przypadek Joanny d'Arc jest zawsze aktualnym i bardzo doniosłym przykładem tego przekonania. Jej ostatnie słowa: „Nie, nie, moje głosy mnie nie omyliły", są stanowczą odpowiedzią na wszystkie obiekcje przeciw autentyczności tych głosów. Sam Voltaire, który próbuje przedstawić ją bądź to jako „idiotkę", bądź też jako oszustkę „udającą" cuda, przyznaje, że dała sędziom „odpowiedź godną wiecznej pamięci". Podczas przesłuchania na procesie w Rouen cięłością swych odpowiedzi wykazała taką przytomność, taką bystrość umysłu, że niewierzący psychiatra prof. Gelma odrzuca możliwość uznania jej za umysłowo chorą. „Niemożliwością jest — pisze prof. Gelma — aby Joanna d'Arc była, jak to tylekroć mówiono, obłąkaną. Bo obłęd wyklucza normalne funkcjonowanie umysłu. Słowa jej (jedyne, na których możemy opierać retrospektywną obserwację), świadczą o rzadkiej u dziewiętnastoletniej dziewczyny przytomności i dojrzałości umysłu i same już, poza wszelkimi przesłankami historycznymi, wystarczą do obalenia podtrzymywanej częstokroć hipotezy o jej chorobliwości".

6. Działalność zewnętrzna.

Przekonanie mistyków nie jest w żadnym wypadku przekonaniem jałowym. Zawsze pobudza ich do działania, a ich działalność jest tak różnorodna, jak różnorodne są powołania. Jedni, jak święta Teresa, są założycielami lub reformotorami zakonów; inni, jak święty Tomasz z Akwinu, profesorami i filozofami; inni, jak święty Franciszek Salezy, „ogrodnikami dusz ludzkich"; inni w końcu, jak Mikołaj de Flue, święta Joanna de Chantal, pani Acarie — ojcami i matkami rodzin itd. Społeczna, rodzinna, czy zawodowa działalność mistyków jest rzeczą tak znaną i niezaprzeczalną, że nie potrzeba jej podkreślać.

Pokora mistyków jest, jak się zdaje, warunkiem siły i skuteczności ich działalności. Proboszcz z Ars zawsze utrzymywał, że jest tylko „biednym kapłanem", co nie przeszkadzało mu spowiadać, głosić kazania, radzić, nawracać, leczyć. Pracował bez wytchnienia i osiągnął nadzwyczajne rezultaty. Niemniej skromną była genialna święta Teresa z Avila. Jak proboszcz z Ars, była przekonana o swej niedoskonałości i braku zdolności. Mówiąc, że jest „najmniej doskonałą ze stworzeń", myślała tak naprawdę. Dzięki swej pokorze nie była obciążona tymi komplikacjami ludzi zarozumiałych, które hamują aktywność. Jej reforma była tak skuteczna, nie tylko dzięki działaniu Opatrzności, lecz także dzięki bogactwu i szlachetności jej duszy, której ujmująca prostota i odwaga, nie zrażająca się chwilowymi przeciwnościami, zatryumfowała nad nimi dlatego, że nie zdawała się tylko na własną słabość, lecz zaufała pomocy z góry. Oto przyczyna powodzenia działalności mistyków. Oto dlaczego ich pokora, może najprawdziwszy i najistotniejszy rys ich psychiki, na który nie zawsze kładło się dość duży nacisk, różni się tak głęboko od apatii, chorobliwego smutku i kompleksu niższości naszych chorych.

II. Znaczenie tych przymiotów.

Tym, którzy nie studiowali nigdy mistycyzmu, ani też nie brali udziału w ankiecie medyczno-religijnej na podobny temat, przytoczone tu przymioty mistyków nie wydadzą się tak bezsporne. Nie próbujemy tu uzasadniać ich teoretycznie. Chcemy tylko skonfrontować cechy

psychologiczne mistyków z cechami przeciwnymi, zaobserwowanymi u fałszywych mistyków, mitomanów i obłąkanych. Oznaki zrównoważenia umysłowego u mistyków nabierają znaczenia, skoro ustaliliśmy, że nie spotyka się ich w przypadkach, gdzie dla zrozumiałych względów należałoby wykluczyć hipotezę o interwencji boskiej.

Fałszywych mistyków możemy podzielić na dwie główne kategorie.

1) W dużej ilości przypadków nie ma obłędu: ludzie pchani żądzą wyróżnienia się, zyskania sobie podziwu innych, wynajdują wizje, objawienia, udają ekstazy, a czasem nawet i cuda. Ich szczerość jest podejrzana. Są to mitomani.

2) W innych wypadkach umysł, pracując zupełnie obłędnie, wykuwa koncepcje mniej lub więcej logiczne, usystematyzowane, ale zawsze w kilku punktach sprzeczne z rzeczywistością Tak jest z obłąkanymi. Ich przekonania są często szczere i uparte, ale są to chorzy.

Podział ten jest bardzo uproszczony. Ale nie możemy ustalić innego, gdyż jedynie on odpowiada zaobserwowanym faktom. Dodamy więc tylko, że istnieje jeszcze wiele mieszanin obu przypadków.

Mitomani.

Zacni ludzie nie wierzą, by ci, którzy podają się za mistyków, mogli oszukiwać. Fakty zaś dowodzą, że jest wprost przeciwnie.

Do pewnego klasztoru wezwano lekarza, by zbadał przypadek zakonnicy, miewającej rzekomo wizje, objawienia, cierpienia mistyczne, która wskutek ciężkich oskarżeń rzuconych na inne siostry poczyniła w klasztorze wiele zamieszania. Kapłan mający przywrócić porządek prosi lekarza z miejsca, by zbadał, czy owa zakonnica nosi na ciele ślady biczowania. Lekarz stwierdził, że ciało jej jest nietknięte i nie widać na nim żadnych krwawych śladów. Początkowo rzekoma mistyczka utrzymywała z niezmąconym spokojem, że w twierdzeniach swych kieruje się dobrą wiarą. Później jednak, gdy wymówkę tę odrzucono, załamała się i wyznała swoje kłamstwo.

O. J. Toquédec w dziele p. t. „Les maladies nerveuses ou mentales et les manifestations diaboliques" przytacza przypadek „osoby niezbyt godnej zaufania, anormalnej, o złych obyczajach, mściwej, która udawała świętą", nosiła samozwańcze stygmaty, symulowała stany „agonii ekspiacyjnej", podczas której bladła, sztywniała i pozornie mdlała, utrzymywała, że nawiedza ją wyjątkowa łaska „usypiania". Oszukiwała ludzi pobożnych, księży, zakonników i biskupa. Była niewątpliwie perfidną symulantką, lecz równocześnie, jak to się niegdyś mówiło „zdegenerowaną". Posiadała dwie charakterystyczne cechy histerii: niezwykle silne i nieokiełznane urojenie świętości, tkwiące w jej podświadomości i powodujące te wszystkie wyczyny, i chroniczną mitomanię; ponadto „psychoplastykę", niemożliwą u człowieka normalnego.

Ks. Pelt, biskup Metzu, wydał w r. 1934 książkę p. t. „La verité sur Catherine Filljung, fausse mystique". Ujawnia w niej

u rzekomej świętej pewnego rodzaju geniusz intrygi. „Prosta dziewczyna — pisze tam — bez kultury, potrafiła dotrzeć do najwyższych sfer społeczeństwa, do arystokratycznych, najbardziej ekskluzywnych sfer Wiednia, Monachium i Paryża, uzyskać szereg audiencji u Papieża i u cesarza austriackiego. Poruszyła i często utrzymywała w szachu najwyższe władze kościelne, administracyjne i rządowe. Jedni uważali ją za świętą, inni za kanalię, była za życia przedmiotem zaciętych sporów... Symulacja, oszustwo, niesforność, brak miłosierdzia, to — rzec można — wątki jej działalności. Z drugiej strony jej rzekoma misja założenia nowego zakonu, którego regułę Matka Boska miała jej podyktować i pokazać model sukni, nie została zrealizowana... Jej przepowiednie miały charakter tak ogólny „wojny, prześladowania, pożary itd."..., bez żadnego określenia czasu czy miejsca, że nie można im przypisywać najmniejszego znaczenia. Jak daltonista nie rozróżniający kolorów, Katarzyna Filljung, zatraciwszy zupełnie zmysł moralny nie dostrzegała różnicy między dobrem a złem, między prawdą a fałszem..."

Fałszywi mistycy, mitomani, nie posiadają cnoty dyskrecji. Bez przerwy udzielają rad i nauk, mają gotowe odpowiedzi na wszystko. Często ich „objawienia" mają na celu wyłudzenie pieniędzy od naiwnych.

Wszystko to nie wymaga komentarzy. Czemukolwiek przypisywalibyśmy te objawy, jest jasne, że mitomania pozostaje w skrajnej sprzeczności z przytomnością umysłu, prostotą i skromnością prawdziwych mistyków.

III. Wnioski.

Nie chcemy wnikać w zagadnienia przekraczające kompetencje lekarza. Jedno jest pewne, że cechy umysłowości Marii Antoniny de Geuser, czy Marii Teresy Noblet różnią się zasadniczo od cech umysłowości symulantów czy obłąkanych. U fałszywego mistyka widzimy zawsze jakąś cechę psychiczną ujemną, jak oznaki pychy, żądza rozgłosu, niedyskrecja, kłamstwo. Obłędnym pojęciom, szczerym, mniej lub bardziej głębokim, towarzyszą zaburzenia sądu, zawsze choć trochę wypaczające rzeczywistość.

Znany jest werdykt Komisji z Poitiers, która na rozkaz Karola VII zbadała sprawę Joanny d'Arc.

„Badano rzeczoną Dziewicę na temat jej życia, jej urodzenia, obyczajów i zamiarów przez sześć tygodni i przy pomocy wszelkiego rodzaju ludzi, kapłanów, ludzi kościoła, ludzi pobożnych, rycerzy, wdów i innych. Rozmawiała z wszystkimi tymi ludźmi i publicznie i sekretnie. Lecz nie znaleziono u niej żadnego zła; nic oprócz dobra, pokory, dziewictwa, pobożności, uczciwości, prostoty".

Jak widzimy, sędziowie z Poitiers uchylili się od wypowiedzenia wprost sądu o wizjach i objawieniach Joanny d'Arc. Osądzili ją na podstawie jej czynów, jej zachowania, na podstawie oznak jej zrównoważenia umysłowego i moralnego. Fakty usankcjonowały wartość ich metody.

tłum. ANDRZEJ WITEK

KOŚCIÓŁ W ASSY — ODRODZENIE SZTUKI RELIGIJNEJ

„La Vie Intellectuelle" (listopad 1950 r.) zamieszcza artykuł Ph. Secretana o wykończonym w lecie ub. r. kościele w Assy w Górnej Sabaudii. Przy budowie tego, słynnego już kościoła, rozpoczętej w 1937 r. według projektów architektów M. Novariny i E. Malota, współpracowali artyści tej miary co: Braque, Léger, Bonnard, Lurçat, Bazaine, Matisse, Rouault. Zdaniem Secretana jest on pokazem wspaniałości i bogactwa odradzającej się współcześnie sztuki religijnej. Budowa jest prosta i skromna, mury z pięknego, masywnego granitu nadają jej wygląd surowy, typowy dla sabaudzkich kościołów. Wieża jest wysoka, o proporcjach śmiałych lecz nie przesadnych. Na fasadzie, wielkim trójkącie podpartym ośmioma okrągłymi kolumnami, uderza przybysza imponująca mozaika Fernanda Légera. Ciekawe i na pierwszy rzut oka niepokojące jest rozmieszczenie inwokacji litanii do Matki Boskiej na tle wielkich płaszczyzn mozaiki o żywych kolorach: czerwonym, niebieskim, zielonym i żółtym. Lecz to Léger, malarz konstruktywista, poeta rytmu przestrzennego, Matce Łaski Pełnej ofiarował te jasne i pogodne plamy, które jak fantastyczne i promienne niebo otaczają umieszczoną w rozecie między dwiema środkowymi kolumnami uśmiechniętą twarz Matki, zapraszającej na odpoczynek i ofiarowującej przebaczenie.

Półmrok wewnątrz kościoła nastraja do modlitwy. Przed głównym ołtarzem wznosi się wspaniały krucyfiks dłuta Germaina Richiera. Ciało Chrystusa umęczonego, zespolone z krzyżem, wyraża jedynie cierpienie: rozdarcie między wielkością a nędzą. Nad ołtarzem wspaniała tkanina Lurçata o czterech dominujących kolorach: czerwonym, czarnym, niebieskim i zielonym. Na niej apokaliptyczna kobieta i smok — ucieleśnienie pychy i wzgardy, pokonany przez anioła, przedziwnego wojownika spadającego nań z niewidzialnego nieba.

Drzwi do tabernakulum zdobi płaskorzeźba Braque'a, przedstawiająca rybę. Tych kilka nieskazitelnych linii wykutych w bronzie wystarczyło artyście by oddać hołd Eucharystii.

W jednej z bocznych kaplic widnieje mozaika Matisse'a przedstawiająca św. Dominika: ciemna postać na tle żółtej ceramiki. Twarz świętego jest pogrążona w kontemplacji *lectionis divinae*, przedstawionej przez książkę, którą święty trzyma w ręce. W kaplicy naprzeciw — obraz Bonnarda: św. Franciszek Salezy w otoczeniu nędzarzy, starców i dzieci.

Na witrażach Rouaulta widnieją sceny z Męki Pańskiej i kwiaty: światło dzienne miesza się z fantastycznymi kolorami twórcy *Miserere*. Obok nich witraże Bazaine'a — szczególnie witraż przedstawiający króla Dawida — wskazują nowe drogi sztuce witraży kościelnych. Niestety witraże wzdłuż nawy: Berçota, Brianchona, o. Couturiera O. P., Bony'ego i Adeline'y Hérbert-Stevens, same w sobie dzieła godne uwagi, są zbyt różne w stylach, by tworzyć harmonijną całość. Poza tym

wszystkie szczegóły zostały przemyślane i wykonane przez pierwszorzędnych mistrzów. Nie ma tu miejsca na miernotę, ani tym bardziej na tandetę.

„Zwiedzanie kościoła w Assy — pisze na końcu swego reportażu Ph. Secretan — przeżyłem jako cudowną przygodę".

T. R.

SPIS KSIĄŻEK NADESŁANYCH DO REDAKCJI:

X. Dąbrowski Eugeniusz — Problemat Chrystusa we współczesnej literaturze katolickiej.
Wyd. Pallottinum — Poznań.

X. Dąbrowski Eugeniusz — Ewangelie i Dzieje Apostolskie.
Wyd. Albertinum — Księgarnia św. Wojciecha, Poznań, Warszawa—Lublin.

X. Dąbrowski Eugeniusz — Święty Paweł — Życie i pisma.
Wyd. Pallottinum, Poznań.

Deresiewicz Janusz — Okupacja niemiecka na ziemiach polskich, włączonych do Rzeszy (1939—1945).
Wyd. Instytut Zachodni, Poznań.

Debray Pierre — Powrót Katolika z Z. S. S. R., tłum H. Laskowska.
Wyd. Pax W-wa.

Dobrzański Jan — Szkoły Lubelskie.
Wyd. Tow. Nauk. K. U. L. Lublin.

Dr. Iwanicki Józef — Dedukcja naturalna i logistyczna.
Wyd. Polskie Tow. Teologiczne — Warszawa.

X. Petrani Aleksy — Kolegium Duchowne w Petersburgu.
Wyd. Pallottinum — Poznań.

Daniel Rops — Dzieje Chrystusa. — Tłum. Zofii Starowieyskiej Morstinowej. Wyd. Pax Warszawa.

X. Rybczyk Józef — Zezwolenie rodziców przy małżeństwie nieletnich dzieci. Wyd. Tow. Nauk. K. U. L. Lublin.

Wachowski Kazimierz — Słowiańszczyzna zachodnia.
Wyd. Instytut Zachodni — Poznań.

X. Ziółkowski Marian — Tajemnica przeznaczenia.
Wyd. Wydawnictwo Dyecezjalne Sandomierz.

KOMUNIKAT

W związku z tym, że Państwowe Przedsiębiorstwo Kolportażu „Ruch" przejęło prenumeratę i kolportaż naszego czasopisma, począwszy od Nr 27 Znaku, wszystkie zamówienia na Komis (kolportaż) prosimy kierować bezpośrednio do P. P. K. „Ruch" Kraków, ul. Pawia boczna 6, telefon 230-85 i 508-34, dokąd też przekazaliśmy ewidencję naszych kolporterów łącznie z dotychczasową ilością zamawianych egzemplarzy Znaku. Odnośnie naszych prenumeratorów, prosimy, by nowe prenumeraty były zgłaszane bezwzględnie do dnia 20 każdego miesiąca (tzn. prenumerata za numer 28, winna być przekazana do dnia 20 kwietnia br., w przeciwnym bowiem razie Czytelnicy nasi będą narażeni na miesięczne opóźnienie w dostawie Znaku).

Wszelkie zgłoszenia na nową prenumeratę uprzejmie prosimy przekazać na konto w P K. O. Nr. IV. 9684/110 Państwowego Przedsiębiorstwa Kolportażu Ruch, Tygodnik Powszechny, Kraków, Lubicz 42, z zaznaczeniem na odwrocie przekazu (czeku): prenumerata miesięczna lub kwartalna Znaku. Zaległą prenumeratę, jak również wszelkie rozrachunki wynikłe z tytułu dostawy Znaku kolporterom za okres do dnia 31. XII. 1950 r. prosimy przekazać na konto likwidacyjne Znaku w P. K. O. Nr. IV-1171/114, natomiast należytość za dostarczone egzemplarze Znaku Nr. 26, prosimy przekazać na konto P. K. O. Tygodnika Powszechnego Nr. IV. 198. 115.

Rozrachunki wynikłe z dostawy Nr. 27, prosimy przekazać już na konto w P. K. O. — P. P. K. Ruch, Tygodnik Powszechny Nr. IV. 9684/110, Kraków, Lubicz 42, telefon 207-81.

TREŚĆ ZESZYTU:

Str.

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

IN HOC
SIGNO
VINCES